الجزء الثالث

بول ريكور

الزمان والسرد

الزمان المروي

ترجمة
سعيد الغانمي

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي



بول ريكور

الزمان والسرد

الزمان المروي

الجزء الثالث

ترجمة
سعيد الغانمي

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

عنوان الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية

Temps et récit: Le temps raconté

Tome 3

Paul Ricœur

Les Editions du Seuil

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1985 في دار سوي الفرنسية

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.

خليوي: 933989 . 3 . 00961 . هاتف وفاكس: 542778 . 1 . 00961 – ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.

بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

بول ريكور

الزمان والسرد ترجمة: سعيد الغانمي

راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي

17 × 24 سم

528 صفحة

ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-330-0

رقم الإيداع المحلي: 2003/5679

رقم المجموعة: ISBN 9959-29-327-0

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،

هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218

طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

مقدمة الطبعة العربية:

ريكور والأنطولوجيا الحوارية

هل يمكن للسرد أن يكون عمداً من أعمدة نظرية المعرفة؟ ذلك هو السؤال الذي ينبغي أن نبدأ به، وذلك هو لب مشروع بول ريكور في «الزمان والسرد».

يبدو أن الجواب عن هذا السؤال لن يكون بالأمر السهل، بل هو يحتاج إلى مراجعة شاملة لنظرية المعرفة نفسها بوصفها بناءً نستطيع أن نميّز فيه الأنطولوجيا أو نظرية الوجود، عن الهرمنيوطيقا أو نظرية التأويل. وقد بقيت الأنطولوجيا دائماً تحظى بالأولوية على الهرمنيوطيقا، منذ أن قرّر ديكارت أن الكوجيتو (أو الأنا المفكر) يوجد بمجرد تفكيره، حتى وإن تصوّر إمكان وجود شيطان أو إله أو أي ذات أخرى تستحثه على السير في خط الوجود وتخدعه عن ذاته. لكن هذا الكوجيتو الديكارتي حبس الأنطولوجيا في عزلة الذات، وجعل أي انتقال من الفكر إلى الوجود (أنا افكر إذاً أنا موجود) انتقالاً من الذات إلى الذات، وبالتالي جعله حبيساً في زنزانة الفكر الانفرادي. وإلا أفليس التفكير نفسه فعلاً تأويلياً؟ ألا تدخل اللغة هنا وسيطاً بين الفكر والوجود؟ وبالتالي ألا يجب أن نبدأ من التأويلية، لا من الأنطولوجيا، لفك مغاليق هذه العزلة الانفرادية؟ في واقع الأمر، هنا يكمن جوهر مشروع ريكور، الذي يصرُّ دائماً على الابتداء من التأويلية، بغية

الوصول إلى الأنطولوجيا، وليس العكس. ولهذا السبب تنطلق كتبه جميعاً، منذ «نظرية التأويل» حتى «الذات بوصفها آخر»، من نقطة البداية التأويلية الكامنة في صلب المشروع الأنطولوجي.

قبل ريكور، كانت التأويلية، من جهة أخرى، مشغولة بالانكباب على النصوص، تحفر في أعماقها محاوِلةً التوصل إلى حقيقة خفية تكمن في أحشائها، أو تكتفي بتقليب ظاهر النصوص ووجوهها محاولة التوصل إلى «البنية» الجامعة التي تغذيها. قامت التأويلية الألمانية بالشق الأول من المهمة، حين أكبّت على هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية، تنقّب في مفاصلها، وتحاول العثور على لغتها السرية، والتعرف على منطقها المحتجب، غير أنها بقيت حبيسة الانغلاق على ذات تتلمس ذاتها في ظلمة «أُنطولوجيا» معتكفة على باطنها. بينما قامت المدارس اللغوية ما بعد سوسير، ولاسيما البنيوية والسيمياء والتفكيك، بالشق الثاني من مهمة التأويلية النصية بالانكباب على النصوص خارج ظلمة الأنطولوجيا المغلقة على ذاتها، ولكن داخل ضجيج الانفتاح على أفق بلا ذات، أو كما عبّر ريكور، ظلمة «التعالي بلا ذات». كلتا التأويليتين أرادت فتح النصوص، إحداهما على أفق الذات المغلقة على ذاتها، والأخرى على أفق البُنى المتعالية بلا ذات. كأن التأويلية، في مساق سيرتها هنا، ترتكب الأخطاء الأنطولوجية التي ارتكبتها الأنطولوجيا قبلها، في التوزع بين مشروعين متناقضين لا سبيل إلى ردم الفجوة الفاصلة بينهما.

في مثل هذا المناخ الثقافي في السبعينات من القرن الماضي، شرع ريكور بالدخول في حوار مع التأويلية المتعالية على الذات، أعني البنيوية، وهو الخارج من تأويلية الذات المعتكفة على ذاتها. ربما كانت الانتقادات الأولى مجرد دفاعات عن نمط معين من التأويل. ولكن بمرور الزمن، اكتشف ريكور أنه يغيّر كلتا التأويليتين معاً، وفي الوقت نفسه يعيد النظر في مهمة الأنطولوجيا بأسرها. إذ لم تعد التأويلية هي البناء الذي يتم تشييده على صرح الأنطولوجيا الوطيد، بل ربما كان العكس هو الصحيح. فالأنطولوجيا

صرح يقوم على أساس من التأويلية، التي تقف في صدارتها التأويلية اللغوية، بما فيها من بنى لغوية وسردية، تمثّل في رأي ريكور ما تمثله الرسوم التخطيطية في نقد كانط للمقولات. ومن هنا ينبغي أن تكون البداية.

الخطوة الأولى التي سلكها ريكور كانت في كتابه «الاستعارة الحية» (المترجم إلى الإنجليزية بعنوان: «حكم الاستعارة: دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة»). في رأي ريكور أن الاستعارة لا تقوم على استبدال كلمة بكلمة أخرى، بل هي تغيير للخطاب بأسره. وحينئذ فإن الخطاب الاستعاري ليس مجرد خطاب عادي أضيفت إليه التنميقات اللازمة لتزيينه، بل هو مغامرة أنطولوجية للانفتاح على أفق عالم جديد، عالم لا يكف عن مناداتنا ودعوتنا للسكنى فيه. فليس التوتر الذي تخلقه الاستعارة هو زخرف تزييني في الكلمة المفردة، بل هو اهتزاز في بنية معنى الخطاب بأسره، من حيث هو وظيفة لبنية أنطولوجية تريد أن تعكس مفهوماً متوتراً عن العالم. والخطاب الاستعاري يخلق مفاهيم، بقدر ما يخلق عبارات. وبالتالي تتحوّل اللغة نفسها إلى الشبكة التحتية التي يرتفع فوق أساسها صرح الأنطولوجيا. ما ينتقده ريكور في الدراسة التي تنصرف لوحدات اللغة المجردة هو النموذج الاستبدالي للاستعارة، داعياً إلى نموذج آخر هو النموذج التفاعلي، أو ربما كان الأفضل أن نسميه بالنموذج الحواري.

في «الزمان والسرد» يقوم بالمهمة نفسها، مهمة بناء المعمار الخيالي الذي توفره اللغة لنظرية المعرفة، ولكن لا على مستوى الخطاب المتوتر الذي تنشئه الاستعارة، بل على مستوى توالي الأفعال التي تصنع الحبكة، وتصوّر الزمن. لقد قدّم في الجزء الأول، كما رأينا، المهاد النظري لبحث مفهوم الزمان في الفلسفة والأدب وكتابة التاريخ، وقدّم في الوقت نفسه، المخطط العام لمشروعه ـ ولاسيما في الفصل الثالث المعنون بـ«ثالوث المحاكاة» ـ فأوضح أن السرد يوجد حيثما يوجد بحث في التتابع الخطي الذي ندعوه بالزمان، سواء أفي محاولات القديس أوغسطين معرفة حاضره

الثلاثي الأبعاد، أو استكناه أرسطو لحبكة الأفعال المتتالية، واحداً إثر الآخر، أو حتى في دراسات الوضعية المنطقية، أو كتابة التاريخ.

في الجزء الثاني من الكتاب، يعرض ريكور للنظرية السردية في الأدب والتاريخ، بوصفها ألعاباً مع الزمن، ثم يطبق المنهج الذي يقترحه على ثلاثة نصوص أدبية كبرى هي «السيدة دالاواي» لفرجينيا وولف، و«الجبل السحري» لتوماس مان، و«البحث عن الزمن الضائع» لبروست.

ويقع الجزء الثالث من «الزمان والسرد» الخاص بالزمان المروي في مبحثين: يسلط المبحث الأول منهما المعنون بـ«التباسية الزمانية» الضوء على الطريقة التي تناولت بها الفلسفة الغربية معضلة الزمان بدءاً من أرسطو حتى هيدغر. ومن خلال بناء ثنائيات متقابلة بين طريقتين متناقضتين في الفهم، يكشف ريكور أن كل تأويل للزمان بحاجة إلى نقيضه، فكان الزمان النفسي عند أوغسطين بحاجة إلى الزمان الكوني عند أرسطو، ليوضحه ويكشف عن مكوّناته، أو بالأحرى ليبيّن استغلاق مفهومه من خلال استغلاق المفهوم النقيض. ويصح الوصف نفسه على الزمان الحدسي عند هوسرل، في مقابل الزمان الخفي عند كانط. وإذا كان مؤرخو الفلسفة يشيرون في العادة إلى إهمال هيدغر لزمان التوقيت بالساعات، الذي تتوالى فيه أحداث الحياة، (كما يفعل آير مثلاً في كتابه «الفلسفة في القرن العشرين»)، فإن ريكور يرى أن هيدغر أحدث منعطفه التأويلي من خلال التأمل في الزمان الظاهراتي في مقابل الزمان العادي. لقد نظّر هيدغر للزمان بوصفه أفقاً للوجود في العالم، ولاسيما الوجود ـ نحو ـ الموت، الذي يكمن في قرار الوجود الإنساني. ولكن الوجود الأصيل بالنسبة له هو الفترة الممتدة بين الميلاد والموت، بكل ما تدّخره لهذا المشروع من أعباء يومية، تجعل بالنتيجة من المفهوم العادي عن الزمان الخلفية التي يتصدى لها مشروع هيدغر، ولكن بلغة الظاهراتية التأويلية. هكذا ينتهي ريكور إلى استغلاق تناول الزمان فلسفياً بمعزل عن السرد أو التاريخ. ذلك ان الزمان نفسه يظل عصياً على الفهم ومستغلقاً من

دون اللجوء إلى السرد والكتابة التاريخية. وهذا ما يدعوه ريكور بـ«التباسية الزمانية».

في المبحث الثاني المعنون بـ«شعرية السرد»، يكرس ريكور عدداً من الفصول لمناقشة الأسس الأنطولوجية التي تنهض عليها مفاهيم الزمان العادي وزمان المؤرخين، من نوع الأراشيف والآثار والتقاويم، وغير ذلك من المفاهيم. ثم يتطرق إلى فحص التنويعات الخيالية على الزمان التي ينفذها السرد الأدبي، ليضع يده على التقاليد والأعراف الظاهراتية في نظرية القراءة. وإذ يدعي السرد التاريخي أنه يتميز عن السرد القصصي بالواقعية وادعاء الحقيقة، يبيّن ريكور أن هذه الواقعية التاريخية تقوم على فكرة الأثر، ومضاعفة حضوره في الزمان، وبالتالي فإن في السرد التاريخي نزعة لإضفاء شيء من الخيالية وتبنيها، تماماً بقدر ما في السرد الأدبي من ادعاء بالتاريخية. ولا بدَّ أن يفضي هذا التداخل بين هذين الصنفين إلى نزعة شمولية تعيد إلى الذهن ضرورة فحص المقاربة الهيغلية التي يكرس لها ريكور الفصل التاسع من الكتاب.

في الفصل الخاص بالاستنتاجات يوضح ريكور أنه طوال التحليلات التي قدّمها ظل هناك دائماً شقٌّ فاصل، أو هوة مفتوحة، بين نوعين من الزمان: الظاهراتي في مقابل العادي، والنفسي في مقابل الكوني، والموضوعي في مقابل الخفي، وأن هذه الهوة لا يردمها سوى السرد الذي يقدم نوعاً ثالثاً من الزمان يمتد كجسر واصل بين زمانين آخرين، وذلك هو الزمان المروي. وفاعل هذا الزمن المروي هو «الهوية السردية». من ناحية أخرى، فإن الزمان بقي دائماً مفهوماً فلسفياً قابلاً للتقطيع إلى أجزاء أخرى، هي ما يطلق عليه التخارجات الزمانية، كالحاضر والماضي والمستقبل، والآن واللحظة وغير ذلك، لكن زمان الشعور ينكشف دائماً بوصفه زماناً واحداً، وهذه الخاصية في التفرق بين تعدد الأزمنة وأحادية الزمان، أو كقوة تجميع وتبديد، تفترض حاجة الزمان الفلسفي إلى زمان تاريخي، يمثل وساطة

ناقصة للشعور التاريخي، فالزمان في نهاية المطاف ليس بمتعدد ولا واحد، بل هو مفرد جمعي. وهذا المفرد الجمعي مغلق على ذاته، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال وساطة السرد. فمن خلال الحكايات والأساطير والقصص فقط، نستطيع النفاذ إلى استغلاق الزمان، ليس فقط على المستوى السردي بل أيضاً على المستوى النقدي، حيث يقف دائماً شطر من حقيقة الزمان الأسطورية والبدئية غير قابل للاستكناه من دون وساطة القصص. فلا يمكن فض لغز الزمان إلا من خلال المرور بوساطة شعرية السرد. والخيال السردي وحده هو الذي يستطيع أن يصوّر الزمان، تماماً مثلما تقف «التخطيطية» في خلفية التصورات النقدية عند كانط. وبهذا المعنى وحده، تستطيع السردية أن تكون ر كناً من أركان نظرية المعرفة.

* * *

ختاماً، لا بدَّ من تقديم الشكر لصديقين كريمين ساهما معي في إنجاز هذه الترجمة: الدكتور جورج زيناتي، الذي راجعها بدقة كبيرة ومودة بالغة على الأصل الفرنسي، ويستطيع القارئ أن يتخيل مقدار الجهد الذي بذله في مراجعة الترجمة من خلال عملية القراءة وحدها، والأستاذ سالم الزريقاني، مدير دار الكتاب الجديد، الذي ترجم نبله الأخلاقي إلى نبل أكاديمي، فحرص على إيصال الكتاب إليَّ مراراً في مغتربي في أستراليا، فلهما مني من آيات الامتنان ما تعجز عن إيفائه الكلمات. وإني لأتمنى في النهاية أن يستمتع القارئ العربي بقراءة كتاب من أخطر الكتب التي صدرت في القرن العشرين.

سعيد الغانمي

المحتويات

القسم الرابع

الزمان المروي

المقدمة

يستهدف القسم الرابع من كتاب «الزمان والسرد» أن يلمّ بأكبر قدر ممكن من الكمال بالفرضية التي تتحكم في بحثنا، وهي تحديداً أن جهد التفكير الذي يعمل في كل تصور سردي يكتمل في إعادة تصوير التجربة الزمانية. وبمتابعة مخططنا عن علاقة المحاكاة ذات الأبعاد الثلاثة التي أطرافها نسق السرد، ونسق الفعل، ونسق الحياة[1]، تتطابق قوة إعادة التصوير هذه مع اللحظة الثالثة والأخيرة من المحاكاة.

ينطوي القسم الرابع على مبحثين. يستهدف الأول منهما توضيح التباسية الزمانية بوصفها ما يقابل قوة إعادة التصوير هذه. وتعمّم هذه الالتباسية التأكيد الذي أطلقناه عابرين، في سياق قراءة أوغسطين، على أنه لم توجد ظاهراتية للزمانية متحررة من أي التباس، ومن حيث المبدأ لا يمكن أن توجد أبداً. ويستدعي هذا المدخل لمشكلة إعادة التصوير عن طريق التباسية الزمانية

بعض التبرير. لقد حاول آخرون، مدفوعين برغبة الهجوم مباشرة على ما يمكن تسميته بالصياغة السردية الثانوية للتجربة الإنسانية، أن يقاربوا مقاربة مشروعة مشكلة إعادة تصوير التجربة الزمانية من خلال السرد عبر المصادر النفسية[2]، أو الاجتماعية[3]، أو الأنثروبولوجية التكوينية[4]، أو مصادر البحث التجريبي الذي يستهدف التحري عن تأثيرات الثقافة التاريخية والأدبية (بقدر ما يهيمن عليها المكوِّن السردي) على الحياة اليومية، وعلى المعرفة بالنفس وبالآخرين، وعلى الفعل الفردي والجمعي. ولكن، إذا أرادت مثل هذه الدراسة أن تكون أكثر من مجرد ملاحظات عادية، فيجب أن تستخدم وسائل نفسية واجتماعية في البحث والتحليل لا أزعم امتلاكها. وفضلاً عن الإشارة إلى ما قد يشوب البحث من افتقار إلى الكفاءة، أودّ أن أبرر النسق الذي أتبعه في هذا الجزء ببيان التأمل الفلسفي الذي كان دافعاً فعلياً لكتابته. إذا كانت فكرة التجربة الزمانية جديرة باسمها حقاً، فيجب ألا تكتفي بوصف الجوانب الزمنية الضمنية لمقولة السلوك عن طريق السردية. من هنا فنحن بحاجة إلى أن نكون أكثر جذرية، وأن نلقي بعض الأضواء على تلك التجارب التي تتناول كموضوع الزمان بما هو كذلك، وهذا شيء لا يمكن القيام به ما لم نُشرِكْ في النقاش طرفاً ثالثاً بين كتابة التاريخ وعلم السرد، وذلك الطرف هو ظاهراتية الشعور بالزمان. وفي واقع الأمر، كان هذا الاعتبار هادياً لي منذ القسم الأول من الكتاب، حيث انطلقت دراستي «فن الشعر» لأرسطو عن طريق تأويل أوغسطيني للزمان. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، كان قد تحدد مساق التحليلات في هذا القسم الرابع. ولا يمكن لمشكلة إعادة تصوير التجربة الزمنية أن تقتصر على الحدود النفسية ـ الاجتماعية لتأثيرات السردية على السلوك الإنساني. بل لا بدَّ لنا من أن نخوض مخاطر أكبر في نقاش فلسفي دقيق يأخذ على عاتقه الرهان حول ما إذا كان ـ وكيف ـ تقدم العملية السردية، مأخوذة بكل اتساعها، «حلاً» ـ لا أعني تأملياً، بل شعرياً ـ للاستعصائية التي بدت جزءاً لا يتجزأ من التحليل

الأوغسطيني للزمان. بهذه الطريقة، تجد مشكلة إعادة تصوير الزمان عن طريق السرد نفسها وقد انتقلت إلى مستوى مواجهة مترامية الأطراف بين التباسية الزمانية وشعرية السرد.

ولا تكون هذه الصياغة ذات جدوى، إلا إذا لم نكتفِ بما نتعلمه من الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين، كسؤال أولي، بل نحاول أن نتحقق من أطروحتنا عن الالتباس المبدأي في ظاهراتية الزمان من خلال مثلين معياريين هما: ظاهراتية هوسرل عن الشعور الداخلي بالزمان، والظاهراتية التأويلية للزمانية عند هيدغر.

وهذا هو السبب في أن مبحثاً أولياً سيُكرّس بأسره لالتباسية الزمانية. ولا ينبغي أن تعزى الالتباسية إلى ناحية أو أخرى من محاكاة الفعل في ذاته (وما يقابلها من بعد زماني). بل إن هذه الالتباسية هي عمل تؤديه صورة تأملية وتبصرية من صور التفكير الذي تطوّر في الحقيقة دون أي اعتبار لنظرية معينة في السرد. ووحده الجواب الذي تقترحه شعرية السرد ـ التي هي تاريخية بقدر ما هي قصصية ـ عن التباسية الزمان يسحب هذا الالتباس إلى أرض ثالوث المحاكاة الجاذبة، في اللحظة نفسها التي تعبر فيها المحاكاة العتبة بين تصور الزمان **في** السرد وإعادة تصويره **من خلال** السرد. وبهذا المعنى، تشكل، إذا استخدمنا التعبير الذي تعمدت استخدامه سابقاً، مدخلاً لمشكلة إعادة التصوير.

من هذه الافتتاحية، كما يقال في لعبة الشطرنج، ينتج التوجه اللاحق بأسره لمشكلة إعادة تصوير الزمان من خلال السرد. ويتطلب تحديد الوضع الفلسفي لإعادة التصوير معاينة للمصادر الإبداعية التي تستجيب بها الفاعلية السردية وتقابل بها التباسية الزمانية. وسنكرّس المبحث الثاني من هذا الجزء لمثل هذا الاستكشاف.

تركز الفصول الخمسة الأولى من المبحث الأول على الصعوبة الكبرى التي تكشف عنها التباسية الزمانية، وهي تحديداً، عدم إمكانية اختزال

المنظور الظاهراتي الخالص للزمان إلى المنظور الآخر المقابل له، الذي سأسميه اختصاراً بالمنظور الكوسمولوجي (أو الكوني)، بل حتى حجب كلٍّ منهما للآخر. وسيكون هدفي أن أستكشف المصادر التي تمتلكها شعرية السرد، إن لم يكن من أجل حل هذا الالتباس، فعلى الأقل من أجل جعله يعمل لحسابنا. وسوف نستهدي بالتفاوت وعدم التناظر الذي يحدث بين السرد التاريخي والسرد القصصي، حين نتأمل مضامينهما المرجعية، إلى جوار دعوى الحقيقة التي يطلقها كل من هذين النمطين السرديين الكبيرين. يزعم السرد التاريخي وحده أنه يحيل إلى ماضٍ «واقعي»، أي ماضٍ كان قد حدث فعلاً. وعلى النقيض من ذلك، يتّسم القصص بنوع من الإحالة ودعوى الحقيقة على نحو مماثل لما استكشفته في الدراسة السابعة من كتابي «حكم الاستعارة»[5]. ولا يمكن تحاشي مشكلة الارتباط المرجعي بالواقع هذه. لم يعد بوسع التاريخ أن يمنع نفسه من بحث صلته بالماضي الحادث فعلاً، ولا أن يتجاهل النظر، كما أشرنا في القسم الثاني من «الزمان والسرد»، في علاقة التفسير في التاريخ بالتاريخ في الشكل السردي. ولكن إذا لم يكن بالإمكان تحاشي هذه المشكلة، فقد يمكن إعادة صياغتها بطريقة جديدة غير مشكلة الإحالة، التي تنبع من نمط من البحث وضع حدوده فريغه. وفضيلة المقاربة التي تجمع بين التاريخ والقصص لمواجهة التباسية الزمانية أنها تفضي بنا إلى إعادة صياغة المشكلة الكلاسيكية عن الإحالة إلى ماضٍ كان «واقعياً» (في مقابل الكيانات «غير الواقعية» في السرد) من خلال تعابير إعادة التصوير، وليس العكس. ولا تنحصر إعادة الصياغة هذه بتغيير الألفاظ، بقدر ما تشير إلى إخضاع البعد الإبستمولوجي (المعرفي) للإحالة إلى البعد التأويلي لإعادة التصوير. إذاً، لم يعد سؤال علاقة التاريخ بالماضي ينتمي إلى المستوى نفسه من البحث كما هو الحال بالنسبة إلى علاقته بالسرد، حتى حين تضمّ إبستمولوجيا المعرفة التاريخية في داخل حقلها علاقة التفسير بشهود العيان والشهادة والوثائق والمحفوظات، وحين تستمدّ من هذه العلاقة تعريف فرانسوا سيميان الشهير للتاريخ بوصفه معرفة من خلال الآثار الباقية.

يطرح سؤال معنى هذا التعريف من قبل تأمل من الصف الثاني. يتوقف التاريخ من حيث هو صورة من صور البحث مع الوثيقة بوصفها معطى، حتى حين يرفع إلى مصاف الوثيقة آثار الماضي التي لم يكن المقصود منها أن تكون أساساً للسرد التاريخي. ولذلك فإن ابتكار الوثيقة ما زال سؤالاً إبستمولوجياً. أما ما لم يعد سؤالاً إبستمولوجياً فهو السؤال عن معنى القصد الذي يعي به التاريخ، عند ابتكار الوثائق (بالمعنى المزدوج لكلمة «ابتكار»)، أنه يرتبط بأحداث حصلت «واقعياً». تصير الوثيقة أثراً داخل هذا الشعور، وهذا يعني، كما سأقول ذلك بشكل بيّن في الوقت المناسب، أي بقية مما كان وعلامة على ما كان، ولكنه لم يعد له وجود. إن تأويل معنى القصد الأنطولوجي الذي يريد المؤرخ من خلاله، باتخاذه موقفاً استناداً إلى الوثائق، أن يصل إلى ما كان موجوداً ولم يعد له وجود يرجع إلى تأويلية معيّنة. وبغية التعبير عن هذا السؤال بألفاظ مألوفة، كيف يمكن لنا أن نؤوّل ادعاء المؤرخ، حين يبني سرداً، أنه يعيد بناء شيء ما من الماضي؟ ما الذي يسمح لنا أن نعتقد أن هذا البناء هو ترميم أو إعادة بناء؟ من خلال الربط بين هذا السؤال والسؤال السابق عن «لاواقعية» المواد السردية، نتمنى أن نحرز تقدماً في الوقت نفسه في مشكلة «الواقعية» و«اللاواقعية» في السرد. ولأقلْ مباشرة إننا من خلال هذا الإطار سنتفحص الوساطة التي تنشئها القراءة بين عالم النص وعالم القارئ، والتي أعلنا عنها عند نهاية القسم الأول. وطوال هذا الطريق، سنظلُّ نبحث على الخصوص عن موازٍ حقيقي يمكن أن نقدمه، على جانب القصص، لما نسميه بـ«الواقع» التاريخي. وعند هذه المرحلة من التأمل، فإن لغة الإحالة، التي احتفظ بها «حكم الاستعارة» (الاستعارة الحية)، سيتمّ تخطيها بالضرورة. إذ أن ظاهرية «الواقعي» و«اللاواقعي» تتجاوز الإطار الذي أحاطت به الفلسفة التحليلية سؤال الإحالة.

سيكون رهان الفصول الخمسة التالية أن تقلص تدريجياً الفجوة بين المقاصد الأنطولوجية المختلفة للتاريخ والقصص بغية إضفاء معنى على ما

دأبت على تسميته، في الجزء الأول، بالإحالة المتقاطعة بين التاريخ والقصص، وهي عملية اعتبرتها الرهان الأساسي، وإن لم يكن الرهان الوحيد، في عملية إعادة تصوير الزمان التي يقوم بها السرد(6). وفي مقدمتي للمبحث الثاني من هذا الجزء، سأعطي المسوّغ للاستراتيجية المتبعة لتقريب الهوة المتسعة بين المقاصد الأنطولوجية الخاصة في الطرازين السرديين الكبيرين وصهرها في عمل ملموس لإعادة تصوير الزمان. هنا سأكتفي بالإشارة إلى أنني عن طريق التقاطع بين الفصول المكرسة على التوالي للتاريخ (الفصلان 1 و3) والسرد (الفصلان 2 و4) سأقيم خطوة فخطوة الحلَّ للمعضلة المذكورة عن الإحالة المتقاطعة (الفصل 5).

سيكرّس الفصلان الأخيران لتوسيع المشكلة التي تظهر عن التباس أكثر استعصاءاً من التباس التنافر بين المنظورين الظاهراتي والكوني عن الزمان، وأعني تحديداً التباس واحدية الزمان. إذ تقرُّ أية ظاهراتية، مع كانط، أن الزمان مفرد جمعيٌ، ربما من دون أن تمضي واقعياً إلى إعطاء تأويل ظاهراتي لهذه البديهية. ولذلك سينصرف السؤال إلى ما إذا كانت المشكلة، التي تبلورت بعد هيغل، عن شمولية التاريخ لا تستجيب، على جانب السرد، لالتباس واحدية الزمان. وعند هذه المرحلة من بحثنا سيغطي التعبير «التاريخ» ليس فقط «تاريخ» الأحداث المروية، سواء أكانت ذات طراز تاريخي أو قصصي، بل أيضاً التاريخ كما يمارسه ويخضع له الفاعلون البشريون. ومع هذه المشكلة، ستأخذ التأويلية المطبقة على القصد الأنطولوجي للشعور التاريخي أوسع مداها. والحقيقة أنها سوف تتجاوز، بعد أن تطيله، تحليلنا للقصدية التاريخية في القسم الثاني من الزمان والسرد الجزء الأول(7). وما زال هذا التحليل ذا علاقة بأهداف «البحث» التاريخي كإجراء لاكتساب المعرفة. لأن سؤال شمولانية التاريخ له علاقة بالشعور التاريخي، بالمعنى المزدوج لشعورنا بصنع التاريخ، وشعورنا بالانتماء للتاريخ.

ولن تصل إعادة تصوير الزمان عن طريق السرد إلى نهايتها إلا حين يقترن سؤال شمولانية التاريخ، بالمعنى الواسع للكلمة، بإعادة تصوير الزمان التي يشترك بها كلٌ من كتابة التاريخ والقصص.

تفضي بي إعادة قراءة التحليلات التي أنجزتها الأجزاء الثلاثة من «الزمان والسرد» إلى التعبير عن تخوف أخير واحد. هل استنفدنا التباسات الزمان بفحص الصراع بين المنظورين الظاهراتي والكوني عن الزمان، مع فحص مكمِّل للتأويلات الظاهراتية لبديهية واحدية الزمان؟ ألم نقترب في أحيان كثيرة من التباس آخر للزمان، يتجذر بطريقة أكثر عمقاً من الالتباس السابق، من دون أن نتمكن من جعله موضوعاً لمعالجة مباشرة؟ وأليس هذا الالتباس علامة تشير في اتجاه الحدود الداخلية والخارجية للسردية، التي لا يمكن التعرف عليها من دون مواجهة أخيرة بين التباسية الزمان وشعرية السرد؟ لقد أضفت خاتمة بصيغة حاشية تهتمّ بهذا التخوف.

المبحث الأول
التباسية الزمانية

أبدأ هذا القسم الأخير باتخاذ موقف فيما يتعلق بظاهراتية الزمان، التي هي الشريك الثالث مع كتابة التاريخ والقصص في محاورتنا ذات الطرق الثلاث عن المحاكاة3[1]. ونحن لا نستطيع أن نتحاشى هذا المطلب ما دامت دراستنا تعتمد الأطروحة القائلة إن التأليف السردي، مأخوذاً بأوسع معانيه، يشكل رافداً للصفة الملتبسة للتبصر بالزمان. ولم يرسخ المثال المنفرد من الكتاب الحادي عشر «لاعترافات» أوغسطين هذه المسألة ترسيخاً كافياً. أضف إلى ذلك أن اهتمامنا بجني منافع لقية أوغسطين الثمينة ـ أعني بنية التوافق المتنافر للزمن ـ وتحويلها لصالح الحجة المركزية للقسم الأول ـ لم يسمح لنا أن نأخذ بالاعتبار الالتباسات التي هي ثمن هذا الكشف. وإبراز التباسات المفهوم الأوغسطيني عن الزمان، قبل الالتفات إلى الالتباسات التي تظهر لدى بعض أتباعه وورثته لا يعني إنكار عظمة اكتشافه. بل المقصود منها، على العكس تماماً، هو أن تشير من خلال مثال أولي إلى حقيقة صادمة عن نظرية الزمان، وهي أن أي تقدم تحرزه ظاهراتية الزمانية لا بدّ أن تسدد مقابله سلفاً وفي كل مرة ثمناً أعلى بكثير من الغموض واللاحسم المتزايد. وسوف تثبت ظاهراتية هوسرل، التي هي الوحيدة التي تملك حق الادعاء بأنها ظاهراتية «خالصة»، إثباتاً لا مزيد عليه هذا القانون المربك. ولا

تفلت ظاهراتية هيدغر التأويلية، برغم قطيعتها الجذرية مع الشعور الداخلي بالزمان، من هذه القاعدة أيضاً، بل ستضيف مصاعبها الخاصة إلى مصاعب سلفيها اللامعين.

1

الفصل الأول

زمان النفس وزمان العالم

السجال بين اوغسطين وارسطو

يتمثل الإخفاق الكبير لنظريّة أوغسطين في كونها لم تفلح في استبدال الشعور النفسي عن الزمان بتصور كوني (كوزمولوجي)، برغم ما يمثله علم النفس لديه من تطوّر لا سبيل إلى إنكاره في علاقته بأيّة كونيات (أو كوزمولوجيا) عن الزمان. ويكمن الالتباس، على وجه الدقة، في حقيقة أن علم النفس هذا بينما تمكن إضافته بصفة مشروعة إلى الكونيات، فهو غير قادر على الحلول محلها، كما يكمن في حقيقة أن كلا منهما، حين نأخذه على حدة، لا يقترح حلاً مقنعاً لاختلافهما غير القابل للحل[1].

ولا يفند أوغسطين جوهر نظريّة أرسطو عن أسبقيّة الحركة على الزمان، برغم أنه قد أسهم في حل باقٍ لمشكلة تركها أرسطو معلقة حول العلاقة بين النفس والزمان. ويقف خلف أرسطو تراث كوني كامل، استناداً إليه يحيط بنا الزمان ويغلفنا ويطوّقنا، دون أن تمتلك النفس القوة على توليده. وإنني لمقتنع تماماً أن جدل القصد Intentio وانتشار النفس distentio

animi لا حول له على إنتاج هذه الخاصيّة الاستبداديّة للزمان، والمفارقة أنه يساعد في إخفائها.

والموضع الذي يخفق فيه أوغسطين هو بالضبط حيث يحاول أن يستمد من انتشار الروح وحده مبدأ الامتداد نفسه وقياس الزمان. ومن هذه الناحية، لا بدّ لنا أن نحيطه بالإجلال لأنه لم يتردد في اعتقاده أن القياس خاصيّة أصيلة للزمان، وكذلك لرفضه التصديق والاعتماد على ما سيصير فيما بعد المذهب الرئيسي لبرغسون في كتابه (معطيات الشعور المباشرة)، وهو تحديداً، أن الزمان يصير قابلاً للقياس من خلال تلوّثه الغريب وغير المفهوم بالمكان[2]. عند أوغسطين، يشير تقسيمنا للزمان إلى أيام وسنين، وكذلك الحال مع قدرتنا على مقارنة المقاطع الطويلة بالقصيرة، المألوفة لدى البلاغيين في العصور القديمة، إلى خواص الزمان نفسه[3]. فانتشار النفس هو نفسه إمكانيّة قياس الزمان. وبالتالي، فإن تفنيد الأطروحة الكونيّة الكوسمولوجيّة ليس مجرد استطراد لشدّ الأواصر في الحجة الأوغسطينيّة. بل هو يشكّل، بدلاً من ذلك، رابطة لا يُستغنى عنها في هذه الحجة. مع ذلك فإن هذا التفنيد سيئ الاتجاه منذ البدء. «لقد سمعت ذات مرة إنساناً مثقفاً يقول إن الزمان ليس سوى حركة الشمس والقمر والنجوم، لكنني لم أوافقه»[4]. بهذا التماهي الواضح البساطة للزمان بالحركة الدائريّة للجرمين السماويين الرئيسين، يتغاضى أوغسطين عن أطروحة أرسطو الفائقة البراعة على نحو كبير، القائلة إن الزمان شيء ليس هو بالحركة نفسها، ولكنه «له علاقة بالحركة» (tiès kincseôs)[5] وبهذا فهو مضطر أن يرى في انتشار الروح مبدأ امتداد الزمان. غير أن البراهين التي يظنّ أنه يفلح في القيام بها لا تتوقف. وفرضيّة أن الحركة كلّها ـ لا تختلف في ذلك حركة الشمس عن حركة عجلة الخزّاف أو الصوت الإنساني ـ قد تتنوّع وبالتالي تسرع أو تبطئ، بل حتى تتوقّف تماماً، دون أن تتعرّض الفواصل الزمانيّة إلى تغيير من أي نوع، أمر لا يمكن التفكير فيه، ليس فقط بالنسبة ليوناني قديم،

كانت الحركات النجميّة عنده ثابتة على نحو مطلق، بل حتى بالنسبة لنا اليوم، برغم أننا نعرف أن حركة الأرض حول الشمس ليست منتظمة مطلقاً، وبرغم أننا يجب أن نواصل بحثنا عن ساعة مطلقة باستمرار. وحتى التصحيحات التي يواصل العلم إجراءها في تعريف فكرة «اليوم» - بوصفه وحدة ثابتة لحساب الشهور والسنين - تثبت أن البحث عن حركة منتظمة بإطلاق تبقى الفكرة الهادية لأي قياس للزمان. ولذلك ليس من الصحيح ببساطة أن اليوم سيبقى ما نسميه بـ«اليوم» ما لم يتمّ قياسه بحركة الشمس.

صحيح أن أوغسطين لم يكن قادراً على الامتناع تماماً عن الإحالة إلى الحركة من أجل قياس الفواصل الزمنيّة. لكنه حاول أن يجرد هذه الإحالة عن أيّ دور تكويني وأن يختزلها إلى مجرد وظيفة عمليّة البراغماتية. والنجوم، كما في سفر التكوين، هي مجرد أنوار في السماء تدلّ على الأزمنة والأيام والسنين (الاعترافات 11، 23: 29). بالطبع لا نستطيع القول متى تبدأ الحركة ومتى تنتهي ما لم نؤشر (notare) إلى الموضع الذي يبدأ منه الجرم المتحرك والموضع الذي يصل إليه. لكن أوغسطين ينتبه إلى أن السؤال المتعلق بـ«كم يلزم من الوقت» للجرم حتى يكمل حركته بين نقطتين لا يمكن أن يجد جواباً عنه في تأمل الحركة ذاتها. ولذلك فإن اللجوء إلى «العلامات» التي يستعيرها الزمان من الحركة لا يفضي إلى مكان. والدرس الذي يستمدّه أوغسطين من هذا هو أن الزمان شيء غير الحركة. «لذلك فالزمان ليس بحركة جرم سماوي» (24: 31). وكان بالإمكان لأرسطو أن يتوصل إلى النتيجة نفسها، لكنها لن تشكل سوى الجانب السلبي من برهانه، وهو تحديداً، أن الزمان شيء له علاقة بالحركة، وإن لم يكن الحركة نفسها. غير أن أوغسطين لم يكن بوسعه إدراك الجانب الآخر من برهانه، ما دام قد حصر نفسه بتفنيد الأطروحة الأقلّ تعقيداً، وهي الأطروحة المتعلقة بكون الزمان يتماهى تماهياً بسيطاً وخالصاً بحركة الشمس والقمر والنجوم.

وبالنتيجة فقد اضطرّ إلى خوض الرهان المستحيل القائم على أن مبدأ

قياسهما يمكن العثور عليه في التوقّع والذاكرة. ومن هنا نكون ملزمين، عنده، بالقول إن التوقّع يقصر حين يقترب ما ننتظره، وإن الذاكرة تمتدّ حين يمكث ما نتذكّره. وعلى النحو نفسه، حين أنشد قصيدة، وأتحرّك من خلال الحاضر، يزداد الماضي بالمقدار نفسه الذي يتقلّص فيه المستقبل. لذلك يجب أن نسأل ما الذي يزداد وما الذي يتقلّص، وما هي الوحدة الثابتة التي تتيح لنا أن نقارن بين هذه المدد المتنوّعة[6].

لسوء الحظّ، لا تحظى صعوبة المدد المتتابعة المقارنة إلاّ بدفعة إلى الخلف خطوة واحدة. وليس من الواضح ما المدخل المباشر الذي نستطيع سلوكه لهذه الانطباعات التي يفترض أن تبقى في العقل، ولا كيف تستطيع أن توفّر مقياساً ثابتاً للمقارنة التي رفض أن يمنحها لحركة النجوم.

يدعونا إخفاق أوغسطين في اشتقاق مبدأ قياس الزمان من انتشار الروح إلى أن نتناول مشكلة الزمان من جانب آخر، أعني من جانب الطبيعة والكون والعالم ـ وهذه تعبيرات نعتبرها مترادفة مؤقتاً ـ عارفين أننا علينا في الآخر أن نميّز بينها، كما سنميّز أيضاً بين نقائضها التي نطلق عليها الآن من دون تمييز النفس والعقل والشعور. سنبيّن فيما بعد كم يكون من المهمّ لنظريّة السرد أن يبقى كلا التناولين لمشكلة الزمان منفتحاً، بوساطة العقل وبوساطة العالم أيضاً. ويكمن التباس الزمانيّة، التي تستجيب لها العمليّة السرديّة بطرق متنوّعة، على وجه التحديد في صعوبة التوقّف عند نهايتي السلسلة كلتيهما، أي زمان النفس وزمان العالم. وهذا هو السبب في ضرورة ذهابنا إلى نهاية الطريق المسدود والإقرار بأن النظريّة النفسيّة والنظريّة الكونيّة تتبادلان عملية إخفاء إحداهما للأخرى بقدر ما تنطوي إحداهما على الأخرى.

لكي نوضّح زمان العالم، الذي يخفق التحليل الأوغسطيني في التعرف عليه، دعونا نصغي إلى أرسطو، ونستمع من ورائه إلى أصداء كلمات أكثر قدماً، كلمات لم يستطع ذلك الأسطاغيري نفسه أن يسيطر على معناها.

يحتاج الاستدلال ذو المراحل الثلاث الذي يفضي إلى التعريف

الأرسطي للزمان في الكتاب الرابع من **الطبيعة** أن تتمّ متابعته خطوة فخطوة[7]. يصرّ هذا الاستدلال على أن الزمان يرتبط بالحركة من دون أن يتماهى بها. ولهذا فإن المقالة الخاصة بالزمان تظلّ راسية في **الطبيعة** بطريقة تكون فيها الأصالة التي تعود للزمان لا ترتقي به إلى مستوى «مبدأ» مكوّن، أي ذلك الشرف الذي لا يُعطى إلا للتغير وحده، الذي يتضمّن حركة موضعيّة[8]. وهذا الاهتمام الذي لا يريد العبث بأوليّة الحركة على الزمان يتّضح في تعريف الطبيعة نفسه عند أرسطو منذ الكتاب الثاني من «الطبيعة»: «الطبيعة مبدأ أو علة أولى للتحرّك والسكون فيما ينتمي إليه أصلاً، بحدّ ذاته، لا بصفة عرضيّة طارئة عليه» [192ب21 ـ 23].

لا ريب أن كون الزمان ليس بحركة شيء أشار إليه أرسطو قبل أوغسطين[9]. فالتغير (أو الحركة) يوجد في حالة كلّ ما يتغير (أو يتحرك)، بينما يوجد الزمان في كل مكان في كل شيء على السواء. يمكن أن يكون التغير سريعاً أو بطيئاً، بينما لا يمكن للزمان أن يتضمّن السرعة، لئلا يكون مهدّداً بأن يعرّف بنفسه، ما دامت السرعة تنطوي على الزمان.

في المقابل، فإنّ البرهان الذي يصرّ على أن الزمان لا يخلو من حركة، وهو يدمر طموح أوغسطين في تأسيس قياس الزمان في انتشار العقل وحده، يستحق أن يحوز على انتباهنا. يقول أرسطو: «حين ندرك الحركة فإننا ندركها والزمان معاً... وبالعكس أيضاً حين يُعتقد أن بعضاً من الزمان قد انقضى، يبدو لنا أن حركة معينة أيضاً قد حدثت معه» [219أ3 ـ 7]. وهذا البرهان لا يضع تركيزاً خاصاً على فعاليّة العقل في الإدراك والتمييز، أو بعبارة أوسع، على الشروط الذاتيّة لوعي الزمان. الكلمة التي يتم التركيز عليها هي «الحركة». فإذا لم يكن هناك إدراك للزمان من دون إدراك للحركة، فلا وجود للزمان ذاته من دون وجود الحركة. وتؤكد النتيجة المستخلصة من هذه المرحلة الأولى من البرهان الكلي هذا. «من الواضح، إذاً، أن الزمان ليس هو بحركة ولا بمستقل عن الحركة» [219أ2].

وتوقف الزمان على التغير (أو الحركة) هو نوع من الواقعة البدائيّة، وستكون المهمة لاحقاً هي تطعيم إنتشار النفس بطريقة ما بهذا الشئ الذي «ينتمي إلى الحركة». وتنتج الصعوبة الرئيسيّة للزمان من هذا تحديداً. لأننا لا نرى في البداية كيف سيتمكن انتشار النفس من المصالحة مع زمان يتم تعريفه في الجوهر بوصفه «شيئاً ينتمي إلى الحركة» [219أ9 ـ 10].

وتنبع المرحلة الثانية في إنشاء تعريف للزمان، ألا وهو تطبيق علاقة القبل والبعد على الزمان، من خلال نقل المقدار بشكل عام والمرور عن طريق المكان والحركة(10). فلكي يمهد أرسطو الطريق لهذا البرهان، يشير أولاً إلى علاقة المماثلة التي تجمع بين هذه الوحدات المتصلة الثلاث: المقدار والحركة والزمان. من ناحية، «تتماشى الحركة [الأفضل القول: تخضع: akolouthei] مع المقدار» [219أ10]، ومن ناحية أخرى، تمتد المماثلة من الحركة إلى الزمان: «لأن الزمان والحركة يتلازمان دائماً مع بعضهما» [219أ17](11). والآن ما الاستمرار أو الاتصال إن لم يكن إمكان تقسيم المقدار عدداً لانهائياً من المرات»؟(12) فيما يتعلق بالعلاقة بين القبل والبعد، تكمن في علاقة الترتيب الناشئ عن قسمة مستمرة من هذا النوع. وهكذا لا توجد علاقة القبل والبعد في الزمان، إلا لأنها موجودة في الحركة، ولا توجد في الحركة، إلا لأنها توجد في المقدار. «إذاً، ما دام القبل والبعد باقيين في المقدار، فيجب أيضاً أن يبقيا في الحركة، بحيث تقابل هذه تلك. ولكن يجب أيضاً أن يبقى التمييز بين القبل والبعد في الزمان أيضاً، لأن الزمان والحركة يطابق كل منهما الآخر دائماً» [219أ15 ـ 18]. لقد اكتملت المرحلة الثانية من البرهان. وكنا قلنا من قبل إن للزمان علاقة بالحركة، ولكن بأي أوجه الحركة؟ بالقبل والبعد في الحركة. وسواء أكانت المصاعب في إقامة القبل والبعد في علاقة أو ترتيب معين، يعتمد على المقدار في ذاته، على الانتقال عن طريق المماثلة من المقدار إلى الحركة، ثمّ من الحركة إلى الزمان، فلا غبار على النقطة التي يثيرها هذا البرهان: ألا

وهي أن التعاقب، الذي ليس هو سوى القبل والبعد في الزمان، هو ليس علاقة أوليّة بإطلاق. فهو يتولّد عن المقارنة بعلاقة ترتيبيّة موجودة في العالم قبل وجودها في النفس[13]. ومن ناحية أخرى نصطدم هنا بشيء ما غير قابل للاختزال. فمهما كان العقل يسهم بالإمساك بالقبل والبعد[14] ـ وقد نضيف أيضاً مهما كان العقل ينشئ على هذا الأساس من خلال فعاليته السرديّة ـ فهو يجد التعاقب في الأشياء قبل أن يباشره ثانية في نفسه. يبدأ العقل بالخضوع للتعاقب، بل بتجريبه ومعاناته، قبل تشكيله وإنشائه.

المرحلة الثالثة من التعريف الأرسطي للزمان هي المرحلة الحاسمة فيما لدينا من أغراض. فهي تكمّل العلاقة بين القبل والبعد بإضافة علاقة عدديّة لها. ومع تقديم العدد يكتمل تعريف الزمان: «لأن الزمان ليس سوى هذا ـ أي عدد الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد» [219ب][15]. يعتمد هذا البرهان، مرة أخرى، على صفة إدراك الزمان، ألا وهي قدرة العقل على تمييز نهايتين وفاصل بينهما. إذاً فالنفس تلاحظ أن هناك آنين، ويمكن عدّ الفواصل التي يشير إليها هذان الآنان. وبمعنى من المعاني، فإن الثغرة التي يحدثها الآن، من حيث هو فعل من أفعال العقل شيء حاسم. «ما يحدده الآن (اللحظة) هو ما يبدو لنا أنه ماهية الزمان ـ لنعتبر هذا أنه أمر مكتسب» (219أ29). غير أن هذا لا يضعف أبداً الامتياز الذي تحظى به الحركة. وإذا كانت النفس ضروريّة من أجل تحديد الآن (اللحظة) ـ أو بعبارة أدق: من أجل تمييز الآنات وعدّها ـ ولمقارنة الفواصل استناداً إلى وحدة ثابتة، فإن إدراك هذه الفروق يقوم على إدراك متصلات المقدار والحركة، وعلى علاقة التنظيم بين القبل والبعد، التي «تنبع» من تنظيم الاشتقاق بين ثلاثة متصلات متماثلة. من هنا يستطيع أرسطو أن يحدّد أنّ الشيء المهم في تعريفه للزمان ليس بمعدود، بل هو عدد قابل للعد، ويُقال ذلك على الحركة قبل قوله على الزمان[16]. والنتيجة أن تعريف أرسطو للزمان ـ وهو «عدد الحركة بحسب القبل والبعد» (219ب2) ـ لا ينطوي على أيّة إشارة صريحة للنفس، برغم

استناده، في كل مراحل التعريف، إلى عمليات الإدراك والتميز والمقارنة، التي ليست سوى عمليات نفسيّة.

سنناقش فيما بعد بأي ثمن يمكن لظاهراتيّة «الشعور بالزمان»، التي إن لم تكن ضمنيّة في تعريف أرسطو للزمان، فهي في الأقل في الاستدلال الذي يفضي إليه، أن تنتقل إلى النور، دون قلب للميزان فقط من أرسطو إلى أوغسطين مرة أخرى. وفي الحقيقة، ففي إحدى مقالاته الفرعيّة التي ذيّل بها تعريفه للزمان، كان أرسطو أول مَن سلّم بأن قضيّة تقرير ما «لو لم توجد النفس، هل سيوجد الزمان أم لا هي قضيّة يمكن طرحها وإثارتها» (223أ21 ـ 22). أليست النفس، أو يحسن بنا القول أليس الذكاء، ضرورياً من أجل العدّ، وقبل كل شيء للإدراك والتمييز والمقارنة؟[17]. لكي نفهم رفض أرسطو تضمين أيّ تحديد لتعقل صوري (noetic) في تعريف الزمان، ينبغي لنا أن نتابع حتى النهاية المطالب التي تجعل ظاهراتيّة الزمان، التي تقترحها مثل هذه الفعاليّة للتعقل الصوري للنفس، لا تستطيع أن تنقل المحور المبدأي لتحليل لا يولي أصالة معينة للزمان، إلا بشرط أن لا يضع موضع التساؤل اعتمادها العام على الحركة.

ما هي هذه اللوازم؟ إنها الشروط الواضحة أصلاً في التعريف الأولي للتغير (أو الحركة) التي تجذره في **الطبيعة** ـ مصدره وعلته. فالطبيعة، من خلال دعمها ديناميّة الحركة، تحفظ البعد الإنساني جداً للزمن.

لكي نعيد **كل العمق للطبيعة** physis ، لا بدّ لنا من أن ننتبه إلى ما يستبقيه أرسطو من أفلاطون، برغم التقدم الذي تمثله لنا فلسفته عن الزمان قياساً بفلسفة أستاذه[18]. فضلاً عن ذلك، فيجب أن نعير أذناً صاغية لتلك الكلمة التي لا تقهر، والتي وصلتنا مما وراء أفلاطون بمراحل، وقبل فلسفتنا بأسرها، برغم كل ما بذلناه من جهود لإنشاء ظاهراتيّة عن الشعور بالزمان، تلك الكلمة التي تعلمنا أننا لا ننتج الزمان، بل هو الذي يحيط بنا ويغلف وجودنا ويسودنا بقوته الرهيبة. بهذا الصدد، كيف يمكننا أن

نغفل تلك الشذرة الشهيرة التي قالها أنكسمندر عن قوة الزمان، حيث ينظر إلى تغير الكون والفساد بوصفهما موضوعين خاضعين لـ«نظام الزمان»[19]؟.

ما زال بالإمكان سماع صدى هذه الكلمة القادمة من قلب العصور القديمة يتردد لدى أرسطو في بعض مقالاته الصغرى التي ألحقها محققو كتاب «**الطبيعة**» بالكتاب الكبير عن الزمان. يتساءل أرسطو، في موضعين من هذه المقالات المضافة ماذا يعني «الوجود في الزمان» (220ب32)، وما هي الأشياء «الموجودة في الزمان» (222ب16). ويجهد في تأويل هذين التعبيرين من الحياة اليوميّة بحيث يؤديان إلى معنى ينسجم مع تعريفه الخاص.

لكننا لا نستطيع القول إنه أفلح في فعل ذلك تماماً. لا شكّ أنه يقول إن الوجود في الزمان يعني أكثر من مجرد الوجود حين يوجد الزمان. فهو يعني «الوجود في العدد». والوجود في العدد يعني «احتواء» العدد (periekhetai) للوجود، «مثلما يحتوي المكان على الأشياء الموجودة في المكان» (221أ17). لدى الوهلة الأولى، لا يمضي هذا التفسير الفلسفي لتعبيرات الحياة اليوميّة أبعد من المصادر النظريّة للتحليل السابق. غير أن هذا التعبير نفسه يمضي أبعد من التأويل المقترح. فتعاود القضيّة المطروحة الظهور، بقوة كبرى، بعد سطور قليلة في الصورة التالية: «الوجود الذي يحتويه الزمان»، وهو ما يبدو أنه يضفي على الزمان وجوداً مستقلاً، أعلى من وجود الأشياء المحتواة فيه (221أ28). ويقرّ أرسطو، وكأن قوة الكلمات نفسها تحمله، أننا نستطيع القول إن «الأشياء تتأثر بالزمان» (221أ30)، وهو يقبل القول إن «الزمان يضعف الأشياء ويوهنها، وإن الأشياء جميعاً تشيخ عبر الزمان، وكل شيء يتلاشى بسبب مرور الزمان» (221أ31)[20].

ويتصدى مرة أخرى لحلّ هذا اللغز. «لأن الزمان بطبيعته علّة الاضمحلال إلى حدّ ما، ما دام هو عدد التغير ومقداره، والتغيّر يزيل ما هو

موجود» (221ب1). لكن هل يفلح؟ من الغريب أنه يعود إلى اللغز نفسه بعد صفحات معدودة، تحت عنوان آخر: «من طبيعة كل تغير أن يغير الأشياء عن وضعها السابق (ekstatikon). ففي الزمان تأتي الأشياء كلُّها إلى الوجود وتزول. ولهذا السبب سمّاه بعضهم «أحكم الأشياء»، لكنّ بارون الفيثاغوري سمّاه الأجهل، لأننا فيه أيضاً ننسى، ووجهة نظره كانت الأصحّ» (222ب16). وبمعنى من المعاني ليس في هذا من شيء غامض. إذ من الضروري حقاً القيام بشيء ما لجعل الأشياء تحدث وتتطوّر. فإذا لم تتمّ تأدية شيء ما، فستنفرط الأشياء قطعاً، وسنعزو نحن ذلك الدمار عن قصد إلى الزمان نفسه. كل ما بقي من اللغز هو طريقة الكلام. «بقي أن الزمان لا يقوم حتى بهذا التغيّر، غير أن هذا النوع من التغير لا يقع إلا في إطار الزمان» (222ب25). لكن هل أزاح هذا التفسير وخزة الألم التي يسببها الزمان؟ فقط بقدر قليل، إذ ماذا يعني أن نقول لو أن فاعلاً ما كفَّ عن الفعل، فإن الأشياء ستتداعى؟ قد ينكر الفيلسوف أن الزمان في ذاته علة هذا السقوط، لكن يبدو أن الحكمة السحيقة في القدم كانت ترى تواطؤاً بين التغير الذي يدمّر ـ النسيان، الكبر، الموت ـ والزمان الذي يمرّ وحسب.

يجب أن يجعلنا إصرار هذه الحكمة السحيقة في القدم على الإيضاح فلسفياً متنبهين إلى عنصرين «غير قابلين للإدراك» يقفان وراء التحليل الأرسطي للزمان برمته. والشيء الأول العسير على الإدراك هو الوضعيّة القلقة والغامضة للزمان نفسه، الموزّع بين الحركة، التي يمثل وجهاً من أوجهها، والنفس التي تميزه وتلمّ به. لكنّ الأصعب على الإدراك هو الحركة نفسها، كما يعترف أرسطو نفسه في الكتاب الثالث من الطبيعة (201ب33). ألا تبدو «شيئاً لا يُحَدُّ» (201ب24) فيما يتعلق بالمعاني المتاحة للوجود والعدم؟ ثمّ أليست هي في الحقيقة غير قابلة للتحديد، ما دامت ليست بالقوة ولا بالفعل؟ وماذا نفهم حين نصفها بأنها «كمال أوّل لما هو بالقوة في ذاته» (201أ10)؟[21].

ليس الهدف من هذه الالتباسات التي تأتي في خاتمة غارتنا الوجيزة

على فلسفة أرسطو في الزمان أن تكون دفاعاً غير مباشر لصالح «علم النفس» عند أوغسطين. بل أُصرّ على العكس من ذلك أن أوغسطين لم يفند أرسطو، وأن علم النفس لديه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الكونيات، بل يجب أن يضاف إليها وحسب. والهدف من إثارة هذه الالتباسات الخاصة بأرسطو هو تبيان أنه لا يمضي قدماً ضدّ أوغسطين بسبب قوة محاججاته وحدها، بل بالأحرى نتيجة لقوة الالتباسات التي تثلم قوة محاججاته نفسها. فعلاوة على إرساء الزمان في الحركة، كما تؤسس ذلك محاججاته، تشير الالتباسات التي تصبّ فيها هذه المحاججات إلى شيء ما حول إرساء الحركة نفسها في **الطبيعة**، تلك الحركة التي يهرّب طراز وجودها غموضاً في المحاججة عرض له الكتاب الرابع من **الطبيعة** عرضاً في غاية الجمال.

هل يقدّم هذا الانحدار نحو الهاوية، بازدرائه ظاهراتيّة الزمانيّة، حسنة استبدال الكونيات بعلم النفس؟ أم أننا يجب أن نقول إن الكونيات لا تقلّ خطراً في تعميتنا عن علم النفس، تماماً كما أن علم النفس يعمينا عن الكونيات؟ تلك هي النتيجة المقلقة التي لا بدّ لنا أن نستخلصها برغم نفورنا من الركون إلى التناول الساعي إلى إقامة نسق.

إذا كان امتداد الزمان الطبيعي لا يمكن اشتقاقه حقاً من انتشار النفس، فإن الاشتقاق العكسي مستحيل على النحو نفسه. وما يحول دونه هو ببساطة الهوّة التي لا يمكن ردمها مفهومياً بين فكرة «الآن» بالمعنى الأرسطي وفكرة «الحاضر» كما فهمها أوغسطين. لا يتطلّب «الآن» الأرسطي، لكي يكون ممكن التصور، إلا أن يقوم العقل بإحداث انقطاع في استمراريّة الحركة، حتى يمكن للحركة أن تكون معدودة. وهذا الانقطاع يمكن أن يقع في أي مكان. وبالتالي تتساوى الآنات جميعاً في إمكانيّة أن تكون الحاضر. أما الحاضر عند أوغسطين، كما يمكننا القول اليوم بمتابعة بنفنست، فهو أي آنٍ يعيّنه المتكلم بوصفه «آن» منطوقه. ومهما كان الآن الذي تمّ اختياره، فإن الحاضر لا يقلّ فرادة وتحديداً عن المنطوق الذي يحتويه. ولهذا الملمح

التمييزي نتيجتان بالنسبة إلى بحثنا. فمن ناحية، من وجهة نظر أرسطيّة، تكفي الانقطاعات التي يتمكن بوساطتها العقل من التمييز بين «آنين» لأن تحدّد القبل والبعد على انفراد بفعل اتجاه الحركة من السبب إلى النتيجة. على هذا النحو، أستطيع القول إن الحدث (آ) يسبق الحدث (ب)، وإن الحدث (ب) يتبع الحدث (آ)، لكنني لا أستطيع البتَّ عموما بأن الحدث (آ) هو ماضٍ، وأن الحدث (ب) مستقبل. ومن ناحية أخرى، من وجهة نظر أوغسطينيّة، لا يوجد المستقبل والماضي إلا من خلال علاقتهما بالحاضر، أي من خلال علاقتهما بالآن الذي يؤشره المنطوق. فلا يكون الماضي قبلاً ولا المستقبل بعداً إلا فيما يخصّ هذا الحاضر الذي يمتلك علاقة إحالة إلى ذاته، يشهد عليها فعل نطق شيء ما نفسه. ويستتبع ذلك من وجهة النظر الأوغسطينيّة هذه، أن القبل والبعد، أي علاقة التعاقب، غريبان عن مفاهيم الحاضر والماضي والمستقبل، وبالتالي عن جدل القصد والانتشار الذي طُعِّمتْ به هذه المفاهيم.

ذلك هو الالتباس الكبير في معضلة الزمان ـ على الأقل قبل كانط. ويكمن هذا الالتباس في داخل ثنائيّة الآن والحاضر. وسنقول لاحقاً بأيّة طريقة تؤكد العمليّة السرديّة هذا الالتباس وتحمله في الوقت نفسه إلى نوع من الحل الذي نسميه «شعريّاً». وقد يكون من غير المجدي أن نبحث في الحلول التي يسهم بها أرسطو لالتباسات الآن عن إشارة إلى نوع من المصالحة بين الآن الكوني والحاضر المعيش. لأن هذه الحلول عند أرسطو تبقى في إطار عالم فكري شكله تعريف الزمان بوصفه شيئاً له علاقة بالحركة. فإذا أكدت هذه الالتباسات على الاستقلال النسبي للزمان عن الحركة، فإنها لن تفضي أبداً إلى استقلاله.

وكون الآن، أو «اللحظة»، يشكّل المقوّم الأساسيّ لنظريّة أرسطو عن الزمان شيء تتطرق إليه بوضوح الفقرة التي استشهدنا بها سابقاً. «إذ يُعتَقد أن ما يحدّده «اللحظة» هو الزمان ـ قد نفترض ذلك». لأنه فعلاً «اللحظة»، أو

الآن، أي نهاية القبل وبداية البعد. وما يمكن قياسه وعدّه هو الفاصل بين الآنين. بهذا الصدد، فإن فكرة «الآن» تتماثل تماماً مع تعريف الزمان بوصفه متوقّفاً على الحركة من حيث قوامه. فهي تعبّر عن انقطاع ممكن في الاستمراريّة التي يشترك بها الزمان مع الحركة ومع المقدار بفضل المماثلة بين المتصلات الثلاثة.

واستقلال الزمان فيما يتعلق بجوهره، كما يتأكد ذلك في التباسات الآن، لا يضع اعتماد الزمان على غيره موضع المساءلة أبداً، وهذا ما يتردد صداه في المقالات الصغرى المضافة التي تعنى بالآن. ونحن نسأل كيف يمكن للآن أن يكون بمعنى من المعاني دائماً هو نفسه، وبمعنى آخر دائماً هو غيره؟ يعتمد الحلُّ دائماً على المماثلة بين المتصلات الثلاثة: الزمان والحركة والمقدار. فبفضل هذه المماثلة، يتماهى مصير الآن بمصير «ما يستمرّ». ويبقى هذا متماهياً معه في وجوده، برغم أنه «يختلف عنه من حيث التعريف». بهذه الطريقة، يكون كورسيكوس هو نفسه ما دام متصلاً، لكنه يختلف عنه في اللوكيون، وحين يكون في السوق. «ويختلف الجسم المتصل، بقدر ما يكون هو نفسه هنا، وآخر هناك. لكن «الآن» (أو «اللحظة») يتطابق مع الجسم المتصل، كما يتطابق الزمان مع الحركة». هكذا ينطوي الالتباس على شيء من السفسطة عرضاً. غير أن الثمن الذي لا بدّ من دفعه هو غياب أي تأمل في الملامح التي تميّز الآن عن النقطة[22]. على أن تأمل أرسطو في الحركة، بوصفها تحويل ما هو بالقوة إلى فعل، يفضي إلى فهم للآن من شأنه أن يقدم، دون تصريح بالحاضر الأوغسطيني، فكرة معينة عن الحاضر المتصل بالحدث الذي يشكله تحقق ما هو بالقوة. ذلك أن درجة من «أولويّة الآن الحاضر الذي يمكن أن يلمح في آن الجسم المتحرك فعلاً» تبدو شيئاً لإضفاء التمييز بين حركيّة «الآن» والطبيعة السكونيّة الخالصة للنقطة، مما يلزمنا بأن نتحدث عن الآن الحاضر، وضمناً عن الماضي والمستقبل[23]. وسنعرض لمزيد من ذلك لاحقاً.

يطرح الالتباس الثاني المتعلق بالآن مشكلة مماثلة. بأي معنى يمكننا القول إن الزمان «يكون متصلاً بالآن، ومنقسماً به معاً» (220أ5)؟ لا يتطلب الجواب، عند أرسطو، سوى علاقة بسيطة للقبل والبعد ـ فكلّ انقطاع في المتصل يميّز ويوحّد. هكذا لا تدين الوظيفة ذات الشقين للآن كانقطاع ورابطة معاً بشيء لتجربة الحاضر، وتستمدّ وجودها بالكامل من تعريف المتصل من حيث انقسامه اللانهائي. مع ذلك، لم يغفل أرسطو صعوبة المحافظة، هنا مرة أخرى، على التماهي بين المقدار والحركة والزمان. إذ يمكن للحركة أن تتوقف، بينما لا يمكن للزمان ذلك. بهذا «يتماهى» الآن مع النقطة، لكنه ليس سوى نوع من التماهي (220أ10).وفي الحقيقة، فإن الآن لا يقسّم سوى ما هو بالقوة. لكن ما هي القسمة بالقوة التي لا يمكنها أبداً أن تتحول إلى فعل؟ لا يمكن أن ندرك إمكان تقسيم الزمان، إلا حين نأخذ الزمان كخط، بوصفه ساكناً من حيث التعريف. لذلك لا بدّ من وجود شيء ما خاص في تقسيم الزمان من خلال الآن: ألا وهو قوته على ضمان استمراريّة الزمان. ففي منظور كالذي يراه أرسطو، حيث يتمّ التركيز على اعتماد الزمان على الحركة، تكمن القوة الموحدة للآن في الوحدة الحركيّة للجسم المتحرك، الذي يظلّ، برغم مروره خلال عدد من النقاط الثابتة، هو الجسم المتحرك الواحد نفسه. لكن الآن الحركي الذي يتماهى مع وحدة حركة الجسم المتحرك يستدعي تحليلاً زمانياً خاصاً يتخطى المماثلة البسيطة التي يتطابق بفضلها الآن بطريقة ما مع النقطة. ألا يأتي هنا تحليل أوغسطين لتقديم يد المساعدة لتحليل أرسطو؟ ألا يجب أن نبحث في الحاضر الثلاثي الأبعاد عن مبدأ الاستمرار والانقطاع الزماني الخاص؟

في واقع الأمر، ليست تعابير «الحاضر» و«الماضي» و«المستقبل» بالألفاظ الغريبة عن معجم أرسطو، لكنه لا يريد أن يرى فيها مجرد تعيين للآن ولعلاقة القبل والبعد[24]. الحاضر، عنده، مجرد آنٍ يتموضع. ذلك هو نوع الآن الحاضر الذي تشير إليه التعبيرات المستخدمة في اللغة اليوميّة، كما

تمت مناقشتها في الفصل [13] من الكتاب الرابع من الطبيعة[25]. ويمكن بسهولة ردّ هذه التعبيرات إلى البنية المنطقيّة للمحاججة التي تزعم حلّ التباسات الآن. والفرق بين الآن غير المميز والآن متموضعاً أو الحاضر هو عند أرسطو لا يقلُّ وثاقة صلة، من هذه الناحية، عن إحالة الزمان إلى النفس. إذ كما يتطلب الزمان المعدود واقعياً وجود نفس تميزه وتعدّ فيه الآنات فعلياً، كذلك يتطلب الآن المتعين آناً حاضراً ليشخصه. والاستدلال نفسه، الذي لا يتعرف إلا على المعدود في الحركة، التي يمكن أن توجد من دون وجود النفس، يتعرف أيضاً على الآن غير المميز، وذلك بالضبط بقدر ما يكون القبل والبعد فيه قابلين للعدّ.

لذلك ما من شيء لدى أرسطو يتطلب جدلاً بين الآن والحاضر، ما لم تكن الصعوبة التي يقرّ بها في المحافظة حتى النهاية على التطابق بين الآن والنقطة، في وظيفته ذات الشقين في التوحيد والتقسيم. وبهذه الصعوبة بالذات يمكن أن يطعم بالأسلوب الأوغسطيني لتحليل الحاضر ثلاثي الأبعاد[26]. وفي الحقيقة، لا يقوى، في مثل هذا التحليل، إلا حاضر مثقل بالماضي القريب والمستقبل الوشيك أن يوحّد الماضي والمستقبل، ويميزهما في الوقت نفسه. لكن تمييز الحاضر عن الآن، عند أرسطو، وعلاقة الماضي ـ المستقبل عن علاقة القبل والبعد من شأنه أن يهدد اعتماد الزمان على الحركة، وهو المبدأ الوحيد والأخير للطبيعة.

بهذا المعنى كان بإمكاننا القول إنه لا يوجد انتقال يمكن تصوره من تصور أوغسطيني إلى آخر أرسطي. بل يجب أن نقوم بقفزة إذا أردنا أن نعبر من تصوّر لا يكون فيه الآن الحاضر سوى تنوّع واحد في اللغة العاديّة لـ«اللحظة»، التي تنتمي انتماءً كلياً للطبيعة، إلى تصوّر يحيل فيه حاضر الانتباه في المقام الأول إلى ماضي الذاكرة ومستقبل التوقع. ولا يقتصر الأمر على أننا يجب أن نقفز للعبور من منظور عن الزمان إلى آخر، بل يبدو أن كلا المنظورين محكوم بسدّ الطريق على الآخر[27]. مع ذلك تتطلب

المصاعب الخاصة بكل منظور منهما، أن يتصالح هذان المنظوران. ومن هذه الناحية تتضح النتيجة التي يجب استخلاصها من المواجهة بين أوغسطين وأرسطو: ألا وهي أن مشكلة الزمان لا يمكن الإقدام على مقاربتها من جانب واحد وحسب، سواء أكان جانب النفس أو الحركة. إذ لا يستطيع انتشار النفس وحده أن ينتج امتداد الزمان، ولا دينامية الحركة وحدها أن تولد جدل الحاضر ثلاثي الأبعاد.

سيكون طموحنا فيما يأتي أن نبين كيف تسهم شعريّة السرد في وصل ما يفصله التأمل. تحتاج شعريتنا السرديّة إلى التعقيد كما إلى المقارنة بين الشعور الداخلي بالزمان والتعاقب الموضوعي، بغية أن يفضي البحث إلى وساطة سرديّة بين التوافق المتنافر للزمان الظاهراتي والتعاقب المحض للزمان الطبيعي.

2

الفصل الثاني

الزمان الحدسي أم الزمان الخفي

هوسرل يواجه كانط

لم تستنفد المواجهة بين زمان النفس لدى أوغسطين وزمان الفيزياء لدى أرسطو التباسية الزمان برمتها. ولم تظهر المصاعب المتأصلة في التصوّر الأوغسطيني عن الزمان إلى النور بعد. لقد كان تأويلنا الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» يتحرك جيئة وذهاباً باستمرار بين وميض برق البصيرة وظلمة التردد وعدم اليقين. أحياناً يهتف أوغسطين: ها أنا أعرف، ها أنا أؤمن، وأحياناً أخرى يسأل: هل ظننت فعلاً بأنني رأيت شيئاً ما؟ هل أفهم حقاً ما أظنّ أنّني رأيته؟ فهل يوجد سبب عميق يعلل لماذا لا يستطيع الشعور بالزمان أن يتخطى هذا التذبذب بين اليقين والشكّ؟

إذا كنت قد أزمعت اختيار استنطاق هوسرل في هذه المرحلة من البحث في التباسية الزمان، فذلك بسبب الطموح الرئيس الذي يبدو لي أنّه يسم ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان لديه، ألا وهو جعل الزمان نفسه يظهر عن طريق منهج مناسب، وبهذه الطريقة يحرر الظاهراتية من أي التباس. غير أنّ هذا الطموح في جعل الزمان يظهر بذاته يصادف الأطروحة الكانطية في

الجوهر عن خفاء الزمان، التي ظهرت لنا في الفصل السابق تحت اسم الزمان الفيزياوي، والتي تعاود الظهور في «نقد العقل المحض» تحت اسم «الزمان الموضوعي» ـ أي الزمان المستخدم في تعيين الموضوعات. ولا يظهر الزمان الموضوعي، الذي هو الاسم الجديد للزمان الفيزياوي في الفلسفة الترنسدنتالية المتعالية، في ذاته أبداً عند كانط، بل يبقى دائما افتراضاً مسبقاً.

ظهور الزمان: محاضرات هوسرل عن الشعور الداخلي بالزمان

تتعرض مقدمة هوسرل لـ«ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» بالإضافة إلى الفقرتين 1و2 بوضوح لطموحه في وصف ظهور الزمان بذاته وصفاً مباشراً[1]. وهكذا ينبغي فهم الشعور بالزمان بمعنى الشعور «الداخلي» (inneres). وفي هذا النعت الفريد يلتقي اكتشاف ظاهراتية الشعور بالزمان والتباسها معاً. فوظيفة استبعاد الزمان الموضوعي هي إنتاج هذا الشعور الداخلي، الذي سيكون مباشرة شعوراً زمانياً (تعبّر اللغة الألمانية تعبيراً واضحاً عن طريق استعمالها اسماً مركباً (Zeitbewusstsein) عن غياب أية فجوة بين الزمان والشعور). لكن ما الذي يتمّ استبعاده فعلاً عن ميدان الظهور تحت اسم الزمان الموضوعي؟ هو على وجه الدقة زمان العالم الذي أظهر كانط أنّه افتراض قبلي في أي تحديد لأي موضوع. وإذا كان هوسرل قد دفع استبعاد الزمان الموضوعي إلى قلب علم النفس بوصفه علم الموضوعات النفسية[2]، فذلك لكي يجرّد الزمان الامتداد (وينبغي أخذ هذه الكلمة بمعنى الفاصل، أو الانقطاع الزمني) بحيث يظهران في ذاتهما[3]. ولا يكتفي هوسرل بحصر نفسه في جمع الانطباعات الأولى، التي هي تجارب عادية، بل يسلك سلوكاً نقدياً من البينة التي تمثلها. وقد يطلق أيضا اسم معطى على «الزمان المحايث لدفق الشعور» (ص53)، غير أنّ هذا المعطى لا يشكل أبداً أي مباشر، أو بالأحرى أنّ المباشر لا يُعطى مباشرة. بدلاً من ذلك، لا بد من هزم المباشر بثمن باهظ، هو ثمن تعليق «جميع الافتراضات القبلية

المتعالية حول الموجودات» (ص22).

هل هوسرل قادر على تسديد هذا الثمن؟ لن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا بلغنا نهاية المقطع الثالث من «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»، التي تدعو إلى إحداث تغيير جذري عميق في منهج الاستبعاد. ولكن يمكن أن نلاحظ أن الظاهراتي لا يستطيع تحاشي الاعتراف، على الأقل في بداية مشروعه، بشيء من الترادف بين «دفق الشعور» و«الدفق الموضوعي للزمان»، أو مرة أخرى بين «الواحد بعد الآخر» في الزمان المحايث، وتعاقب الزمان الموضوعي، أو بعبارة أخرى بين متصل الواحد ومتصل الآخر، كما بين تعددياتهما الخصوصية. سنواجه فيما يأتي باستمرار التجانسات القابلة للمقايسة، برغم أنَّ تحليل الزمان المحايث لا يمكن تشكيله دون اقتباسات متكررة من الزمان الموضوعي الذي تمّ استبعاده.

ويمكن فهم ضرورة هذه الاقتباسات إذا وضعنا في حسباننا أنَّ هدف هوسرل ليس سوى استخراج «هيولانية» (مادية) الشعور[4]. فإذا لم نُردْ أن نحكم على هذه الهيولانية بالصمت، إذاً يجب أن نُعدَّ من بين المعطيات الظاهراتية «فهم الزمان أو التجارب المعيشة التي يبدو فيها الزماني بالمعنى الموضوعي» (ص24). وهذه الفهوم هي التي تسمح بالخطاب عن الهيولاني، أو الرهان الأعلى لظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان. وبخصوص هذه الفهوم، يصر هوسرل على أنَّها تعبر عن سمات التنظيم في الزمان المحسوس، وأنَّها تنفع كأساس لتشكيل الزمان الموضوعي نفسه[5]. لكننا قد نتساءل ما إذا كان على الفهوم لكي تخرج الهيولاني من الصمت أن تقتبس من تحديدات الزمان الموضوعي المعروفة قبل استبعاده[6]. وهل لنا أن نستخدم تعبير «محسوس في الوقت نفسه»، إذا لم نكن نعرف شيئاً عن التزامن الموضوعي، وعن المسافة الزمانية، إذا لم نكن نعرف شيئاً عن التساوي الموضوعي بين الفواصل الزمنية؟[7]

يصبح هذا السؤال ملحاً حين نضع في الاعتبار القوانين التي تغطي،

عند هوسرل، السلسلة الزمنية المحسوسة. وهو لا يشك على الإطلاق بأنّ «الحقائق القبلية» (ص29) تنتمي إلى هذه الفهوم، التي هي نفسها متأصلة في الزمان المحسوس. ويستمد من هذه الحقائق القبلية قبلية الزمان، ألا وهي «1 ـ أنَّ التنظيم الزمني الثابت هو تنظيم سلسلة لا نهائية ذات بعدين، 2 ـ أنَّ الزمانين المختلفين لا يمكن أن يتطابقا أبداً، 3 ـ أنَّ علاقتهما ليست علاقة تزامنية، 4 ـ أنَّ هناك تنافذية ينتمي فيها لكل زمان سابق ولاحق،الخ.. وهذا هو ما يتعلق بالمقدمة العامة» (المصدر نفسه). لذلك فإن رهان هوسرل أنَّ القبلي الزمني قابل للتوضيح «عن طريق تقصي **الشعور بالزمان**، عن طريق إضاءة تشكيله الجوهري، وربما أيضاً عن طريق وضع محتوى الفهم وشخصيات الفعل المتصلة بالزمان على نحو خاص، وهي المحتوى والشخصيات التي يراد لها في الجوهر قوانين قبلية للزمان» (المصدر نفسه، التأكيد منه).

لم يبدُ كون إدراك الديمومة لا يكفُّ أبداً عن افتراض ديمومة الإدراك مصدر إزعاج لهوسرل بأكثر من كونه قانوناً عاماً لكلّ ظاهراتية، بما فيها ظاهراتية الإدراك، ألا وهي تحديداً أنَّه من دون ألفة قبلية بعالم موضوعي سيفقد اختزال هذا العالم نفسه أساسه الخاص. والقضية المطروحة هنا هي الفهم العام لهذا التعليق بين قوسين. فهو لا يطمس أي شيء على الإطلاق، بل يكتفي بإعادة توجيه أنظارنا، دون أن نفقد مرأى ما نعلقه بين قوسين. بهذا المعنى، يكمن قلب المحايثة في تغيير الإشارة، كما يعرض هوسرل لذلك في كتابه «أفكار»،ج1، الفقرة32. لا يستبعد تغيير الإشارة استعمالنا الكلمات نفسها ـ وحدة الصوت، الفهم، الخ ـ حين تنتقل نظرتنا من الصوت الذي يتواصل إلى «نمط كيفيته»[8]. لكن الصعوبة تتضاعف وتتركب في حالة الشعور الداخلي بالزمان بقدر ما تؤدي الظاهراتية اختزالها على إدراك ماكان قد اختُزِلَ أصلا من المدرك إلى المحسوس، لكي تحفر عميقاً حتى الطبقات السفلى من هيولانية أُزيح عنها نير التعقل الصوري noetic. مع

ذلك، لا سبيل لنا لتطوير مثل هذا البحث الهيولاني إلا عن طريق اختزال في داخل اختزال. والوجه المقلوب لهذه الاستراتيجية هو تناسل المتجانسات وتوالد الغموض في الجهاز الاصطلاحي، الذي أبقى عليه التشبث بإشكالية الموضوع المدرك تحت حذف القصدية عن طريق الإضافة ad extra. ومن هنا تأتي مغالطة مشروع يقوم على تجربته الخاصة التي يخربها.

لا تبدو هذه القضية الملتبسة نتيجة إخفاق كامل لظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، بل نتيجة الالتباسات التي هي الثمن الباهظ الذي لا بد من تسديده لحيازة تحليل ظاهراتي يزداد نقاوة باستمرار.

واضعين نصب أعيننا هذه التعقيدات المتشابكة، ننتقل الآن إلى الاكتشافين الكبيرين اللذين قامت بهما ظاهراتية الزمان عند هوسرل، وهما وصف ظاهرة الاستبقاء retention ونظيرتها المقابلة لها الاستدعاء protention والتمييز بين الاستبقاء (أو التذكر الأولي) والاستجماع recollection (أو التذكر الثانوي).

لكي يبدأ هوسرل تحليله للاستبقاء، يوفر لنفسه دعم إدراك موضوع ما عديم الأهمية بقدر الإمكان، كصوت معين مثلاً، وبالتالي شيء يمكن تشخيصه بالاسم نفسه سواء أدلّ على كونه صوتاً فعلاً أو على كونه مثالاً على صوت معين(9). وهذا شيء لا يريد هوسرل اعتباره موضوعاً مدركاً، وضِعَ أمامي، بل هو موضوع محسوس. فبسبب طبيعته الزمانية، ليس الصوت سوى حدوثه نفسه، سوى تعاقبه واستمراره، وسوى زواله(10). من هذه الناحية، فإن مثل أوغسطين عن إنشاد بيت شعري من ترنيمة (الله خالق كل شيء) بمقاطعها الثمانية المتعاقبة بين الطول والقصر، قد يقدم، إذا كنا قد أحسنّا فهم هوسرل، موضوعاً معقداً للغاية بحيث يصعب استبقاؤه في المرحلة المحايثة. ويصحّ قول الشيء نفسه، فيما يتعلق بهوسرل نفسه، عن مثل اللحن الذي لا يتردد هوسرل في وضعه خارج مجال التحليل. يعطي هوسرل لهذا الموضوع الأصغر ـ أي الصوت الذي يتواصل ـ الاسم الغريب

التالي: Zeitobject، الذي يترجمه جيرار غرانيل ترجمة صحيحة على أنه «الموضوع الزماني» بغية التأكيد على طبيعته غير العادية[11]. هكذا يكون الوضع كالتالي. من ناحية، يفترض أنَّ الزمان الموضوعي قد مورس عليه الاختزال، وأنَّ الزمان يبدو تجربة معيشة، ومن ناحية أخرى، إذا أردنا تجنب اختزال الخطاب عن الهيولى إلى الصمت، فإن من الضروري تلقي الدعم من شيء ما مدرك. وسيقول المقطع الثالث ما إذا كان الجانب المتبقي من الموضوع الزمني يجب تعليقه بين قوسين، من أجل الوصول إلى الغاية القصوى في عملية الاستبعاد هذه. وحتى حينئذٍ فإن الموضوع الزمني بوصفه موضوعاً مختزلاً هو الذي يوفر للبحث غايته. وهذا الموضوع الزمني الذي يؤشر إلى ما يجب تشكيله في عالم المحايثة الخالصة، وهو تحديداً الديمومة، بمعنى استمرار الشيء نفسه من خلال تعاقب الأطوار الأخرى. قد نرثي لغموض هذا الكيان الغريب، لكننا مع ذلك ندين له بتحليل للزمان هو في حقيقته تحليل للديمومة بمعنى الاستمرار، أي «الاستمرارية منظوراً إليها في ذاتها» (ص43)، وليس مجرد تعاقب بسيط.

ويتمثل اكتشاف هوسرل هنا في أنَّ «الآن» لا يتم تقصيرها إلى لحظة نقطة، بل هو يتضمن قصدية مستعرضة أو طولية (بغية مقارنتها بالقصدية المتعالية التي تؤكد، في الإدراك، على وحدة الموضوع)، التي يكون بسببها في الوقت الواحد نفسه استدعاءً واستبقاء للظهور الكوني الذي كان قد مرّ به تواً (soeben)، وكذلك استدعاءً للطور المحايث. وهذا الاكتشاف هو الذي يتيح له أن يتخلص من أي نوع من الوظيفة التركيبية (حتى الخيال، وفقا لبرنتانو) المضافة إلى نسخة كلية. و«الواحد بعد الآخر» الذي صيغ لدى كانط كما سنرى لاحقاً، هو بالطبع المقولة الجوهرية لظهور الموضوعات الزمنية. لكننا يجب أن نفهم من الاستمرار وحدة الديمومة (Dauereinheit) للصوت، التي يفترض اختزالها إلى حالة معطى هيولاني خالص (بداية الفقرة 8). «إنه يبدأ ويقف، ووحدة ديمومته بأسرها، وحدة العملية كلها التي يبدأ فيها

وينتهي، «تتتابع» حتى النهاية في الماضي البعيد جداً» (ص44). هنا لم يعد هناك شك بأنَّ المشكلة تتعلق بالديمومة في ذاتها. وليس الاستبقاء المذكور هنا وحسب سوى اسم للحل المبحوث عنه.

من هنا فصاعداً يكمن فن الوصف الظاهراتي في تحويل الانتباه من الصوت الذي يمكث إلى طراز استمراره أو كيفيته. ومرة أخرى ستبوء المحاولة بالإخفاق، إذا كان المعطى الهيولاني الخالص مجرداً عن الشكل ولا وصف له. وفي الحقيقة، فأنا أستطيع ان أدعو الشعور بالصوت في بدايته «الآن»، وأستطيع أن أتكلم عن «استمرار الأطوار» بوصفه «القبل» (vorhim)، وأستطيع أن أتكلم عن الديمومة بكاملها بوصفها «ديمومة منقضية» (المصدر نفسه). وإذا لم يكن بوسع «الهيولاني» أن يبقى صامتاً، فيجب أن نتخذ أساساً لنا، كما يفعل أوغسطين حين يشتبك مع الشكيين، استيعاب اللغة اليومية وتوصيلها، وبالتالي المعنى المتداول لكلمات مثل: «يبدأ»، و«يستمر»، و«ينتهي»، و«يبقى»، وكذلك دلاليات أزمنة الأفعال وظروف الزمان وحروف الوصل الدالة على الزمان (من أمثال: «ما زال» و«طالما» و«الآن» و«قبل» و«بعد» و«خلال»...الخ). ولسوء الحظ، لا يتوقف هوسرل عن تأمل الصفة الاستعارية غير القابلة للاختزال لأكثر الألفاظ التي يقوم عليها الوصف أهمية: «يسيل»، «طور»، «ينقضي»، «يتواصل» «يتلاشى»، «فاصل»، ولاسيما ثنائية «الحي ـ الميت» باستخدامها قطبياً «في نقطة إنتاج الحاضر» (ص45)، وللديمومة المنقضية ما أن تتلاشى في الفراغ. وكلمة «استبقاء» (retention) كلمة استعارية حيث تدلّ على الاحتفاظ بشيء: «في هذا التلاشي، أحتفظ بالصوت، وأتشبث به في «استبقاء» له، وما بقي الاستبقاء يتشبث بالصوت، فستكون له زمانيته الخاصة. فهو ما زال بعينه، وديمومته ما زالت كما هي بعينها» (ص44). وبرغم صمت هوسرل عن هذه النقطة، فنحن نستطيع أن نقبل، بقدر ما يهم الأمر المفردات الغنية المطبقة على طراز الديمومة نفسه، أنَّ اللغة العادية تقدم مصادر لا يشوبها شك

للتحليل الهيولاني، لسبب بسيط هو أنَّ الناس لم تنقطع يوماً عن الحديث عن الموضوعات وحسب، بل كانت تحيط دائماً بالاهتمام، حتى لو كان هامشياً ومختلطاً، أنماط ظهور الموضوعات، في أثناء عملية تغيّرها. لم تكن الكلمات غائبة دائماً. وحين تعوزنا المفردات الحرفية، تساعدنا الاستعارة بوصفها محطة ترحيل، حاملة معها مصادر الابتكار الدلالي. بهذه الطريقة، تقدم اللغة استعارات مناسبة للتدليل على الاستمرار في الديمومة المنقضية. وكلمة «استبقاء» نفسها الشاهد بامتياز على ملاءمة اللغة العادية حتى في استعمالها المجازي.

يستدعي هذا المزيج من الإقدام والتردد في عملية الاستبعاد نقاشاً مناسباً، سنتابعه لاحقاً حين ننعطف إلى كانط. فالألفاظ المترادفة والغامضة التي يتسامح معها ـ بل ربما يتطلبها ـ هي الثمن الذي يجب سداده لاكتشاف الاستبقاء النفيس. وفي الحقيقة، ينبع هذا الاكتشاف من تأمل في المعنى الذي يجب إعطاؤه لكلمة «ما زال» في التعبير: «ما زال الصوت يتردد». تعني «ما زال» أنّه هو عينه وآخر. «الصوت ذاته هو نفسه، ولكن بالطريقة التي يبدو فيها، فإن الصوت مختلف باستمرار» (ص45). وقلب المنظور من الصوت إلى «طراز ظهوره» يحمل معه جانب الآخرية إلى الصدارة ويحوّله إلى لغز.

تهتم السمة الأولى التي تقدمها هذه الآخرية، التي تتوقف عندها القوة التاسعة، بالظاهرة المزدوجة عن الوضوح المتناقص لإدراك الأطوار المنقضية والتراكم المتزايد أو المتلاشي للمحتويات المستعادة. «حين يتحرك الموضوع الزماني إلى الماضي، فإنه ينسحب إلى ذاته، وبالتالي يصير مجهولاً أيضاً» (ص47). لكن ما يريد هوسرل أن يحافظ عليه، مهما كان الثمن، هو الاستمرار في ظاهرة الانقضاء والانسحاب والتحول إلى شيء مجهول. فالآخرية المميزة للتغير الذي يؤثر على الموضوع في كيفية انقضائه ليست اختلافاً يستبعد الهوية. بل هي نوع خاص من التبدل بإطلاق. رهان هوسرل

البعيد هو أنه كان يجب أن يبحث في «الآن» عن نمط معين من القصدية التي لا تتجه نحو مترابط متعالٍ، بل نحو الآن التي انقضت «تواً». وفضيلة هذه «الآن» هي أنها تستبقيه الآن بطريقة تولد فيها من نقطة الآن الحالية للطور الذي انقضى حاضراً ما يسميه غرانل «الآن الكبرى» (ص55) للصوت في ديمومته بأسرها.

هذه القصدية الطولية وغير المُموضِعة هي التي تضمن استمرار الديمومة وتحافظ على المطابق في الآخر. وحتى حين يصحّ أنّني لا أستطيع أن أعي هذه القصدية الطولية، التي تولد الاستمرارية، دون استهداء بموضوع واحدي، فإن من الصحيح أنَّ هذه القصدية، وليست القصدية المُموضِعة التي قُدِّمت خلسة في التشكيل الهيولاني، هي التي تضمن استمرار النقطة الحالية في الحاضر الممتد للديمومة الواحدية. ولو لم تكن هذه الحال حقاً، لما كان الاستبقاء يشكل ظاهرة خاصة جديرة بالتحليل. فالاستبقاء على وجه الدقة ما يتمسك بالنقطة الحالية وسلسلة الاستبقاءات المرتبطة بها. ومن حيث العلاقة بالنقطة الحالية، يكون «الموضوع في طراز ظهوره» دائماً آخر. ولذلك فوظيفة الاستبقاء هي تثبيت هوية النقطة الحالية والموضوع الضمني الذي لا يشبه النقطة. هكذا يمثل الاستبقاء تحدياً لمنطق المطابق والآخر، وهذا التحدي هو الزمان. «يبدو كل وجود زماني في طراز تغير سيّال باستمرار، والموضوع في هذا الطراز السيال هو دائماً آخر في هذا التغيّر، لكننا مع ذلك ما زلنا نقول إن الموضوع وكل نقطة من زمانه وهذا الزمان نفسه هما شيء واحد مطابق لذاته» (ظاهراتية الشعور بالزمان، ص47). لا تكمن المفارقة في اللغة وحدها: «لكننا مع ذلك ما زلنا نقول...»، بل تصير المفارقة أوسع نطاقاً في المعنى المزدوج الذي سيكون من الآن فصاعداً من الضروري أن يعزى للقصدية نفسها، بالاعتماد على ما إذا كانت تدلّ على علاقة الشعور بـ«ما يبدو في وضعه الشكلي» أو ما إذا كانت تدل على العلاقة بما يبدو في ذاته، وهو الموضوع الإدراكي المتعالي (ص47 ـ 48).

تشير هذه القصدية الطولية إلى ابتلاع الجانب المتسلسل لتوالي الآنات، التي يسميها هوسرل بـ«الأطوار» (أو النقاط) في استمرارية الديمومة. وإننا لنعرف شيئاً واحداً عن هذه القصدية الطولية: «فيما يتعلق بالظواهر السيّالة، نحن نعرف أنها استمرارية التحوّلات الدائمة التي تشكل وحدة لا انفكاك لها، ولا تنقسم إلى أجزاء يمكن أن تكون في ذاتها، ولا تتجزأ إلى أطوار، أو نقاط استمرارية تقوم في ذاتها» (ص48). ما يتمّ التأكيد عليه هنا هو استمرارية الكل أو شمولية المتصل، وذلك ما تدلّ عليه كلمة الديمومة (Dauer) نفسها. ما يعنيه الاستمرار والبقاء هو أنّ شيئاً ما يظلّ ما هو في تغيّره المتواصل. لذلك لم تعد الهوية التطابقية التي تنتج عن هذا هوية منطقية، بل هي على وجه التحديد هوية تطابقية لشمولية زمانية[12].

والمقصود من الشكل الذي تضمنته الفقرة العاشرة هو أن يساعدنا فقط على أن نتصوّر من خلال تمثيل خطي تركيب الآخرية التي تميز التوالي البسيط وهوية الاستمرار الناتجة عن الاستبقاء[13]. ما يهم في هذا الشكل، لا أن التقدم في الزمان يمثله خط (O-E)، بل هو أنَّ هذا الخط نفسه ـ وهو الخط الوحيد الذي يتأمله كانط ـ ينبغي أن يضاف إليه الخط المنحرف 'OE، الذي يمثل «الحركة النازلة إلى أعماق الماضي»، والخط العمودي 'EE، الذي يربط في كل نقطة من نقاط الديمومة سلاسل اللحظات الحاضرة بالحركة النازلة. يمثل هذا الخط اختلاط الحاضر بأفق الماضي في استمرارية الأطوار. ما من خط يمثل الاستبقاء في ذاته، بل إن الكل الذي تشكله هذه الخطوط الثلاثة يقدم لنا تمثيلاً صورياً للاستبقاء. هكذا يكون بوسع هوسرل أن يزعم في نهاية الفقرة العاشرة أنَّ «الشكل يوفر صورة كاملة للاستمرارية المزدوجة لأنماط التدفق» (ص50).

يتمثل العيب الأساسي في هذا الرسم البياني في أنّه يدعي إعطاء تمثيل خطي لتكوين غير خطي. أضف إلى ذلك أنّه لا توجد طريقة لرسم خط التقدم في الزمان، بينما يتمّ في أثناء تقديم الطبيعة المتوالية للزمان وموقع كل

نقطة زمانية على الخط. والحقيقة أن هذا الشكل يثري التمثيل الخطي للزمان بإضافته له الخط المنحرف للتلاشي والخط العمودي للعمق لكل لحظة. بهذه الطريقة، يستأصل الرسم البياني ككل بإكماله مخطط التوالي الامتياز والاحتكار اللذين حظي بهما التوالي في تصوير الزمان الظاهراتي. ويظل صحيحاً أنَّ الشكل يخفق، من خلال رسمه سلسلة من النقاط الحدية، في توفير شكل للمضمون الاستبقائي للنقاط المصدرية. وبوجيز العبارة، يخفق في تصوير هوية ما يبتعد ويثوي في الأعماق، الذي من خلاله يتم بطريقة فريدة تضمين اللحظات التي أصبحت أخرى في كثافة اللحظة الحاضرة. وفي حقيقة الأمر، لا يوجد شكل كافٍ للاستبقاء أو للوساطة التي يؤديها بين اللحظة والديمومة[14].

بالإضافة إلى ذلك، فإن المصطلحات التي يستعملها هوسرل لوصف الاستبقاء ليست أقل عدم ملاءة من هذا الرسم البياني، الذي ربما كان علينا الإسراع إلى نزعه من أذهاننا. ولا شك أنَّ هوسرل يحاول أن يخصص الاستبقاء في علاقته بالانطباع الأصيل عن طريق استخدام كلمة (تعديل). وكان القصد من اختيار هذه الكلمة أن تدل على أنَّ امتياز أصلية كل حاضر جديد يمتد إلى سلسلة من اللحظات يحتفظ بها بعمقها رغم ابتعادها. ويستتبع ذلك أنَّ خط الاختلاف لم يعد بالإمكان رسمه بين نقطة الحاضر الدقيق وكل ما توقف دفقه سابقاً وانقضى، بل بين الحاضر القريب والماضي بشكل عام. وسيتضح أثر ذلك كلّه حين يتم التمييز بين الاستبقاء والاستذكار، الذي هو المثيل الضروري للاستمرارية بين الانطباع الأولي والتعديل الاستبقائي. ولكن منذ الآن، يمكن التأكيد أنَّ الحاضر والماضي القريب يتبادلان الانتماء إلى بعضهما، وأنَّ الاستبقاء هو حاضر موسع لا يضمن استمرارية الزمان فحسب، بل الانتشار الملطف على الدوام للخاصية الحدسية لنقطة المصدر على كل ما تستعيده اللحظة الحاضرة فيه أو تحته. يدعى الحاضر نقطة مصدر لأن ما يتوقف دفقه على وجه التحديد «لا يزال» ينتمي إليه. فالبداية بداية في

الاستمرار. وهكذا فالحاضر نفسه «هو استمرارية في نمو مستديم، استمرارية المواضي(*)» (ص49). كل نقطة في الديمومة هي نقطة من استمرارية أنماط مرور الحركة، ويشكل تراكم جميع هذه النقاط المستديمة استمرارية العملية برمتها[15].

يكمن المعنى الكامل لسجال هوسرل ضدّ برينتانو هنا. فليست هناك حاجة لإضافة رابطة خارجية - حتى لو كانت رابطة خيالية - إلى سلسلة الآنات لتوليد الديمومة. وتسهم كل نقطة في هذا من خلال توسعها حتى تصير ديمومة[16].

واتساع النقطة المصدر إلى ديمومة هو ما يضمن اتساع الخاصية الأصيلة التي يتمنع الانطباع المميز للنقطة المصدر إلى أفق الماضي. وأثر الاستبقاء لا يقتصر على ربط الماضي الماثل بالحاضر، بل لنقل جانبه الحدسي إلى هذا الماضي. وهكذا يتلقى «التعديل» معنى ثانيا. فليس الحاضر وحده يتعدل إلى حاضر قريب، بل يعبر الانطباع الأصلي نفسه إلى الاستبقاء. «يتغير حاضر الصوت إلى ماضٍ للصوت. وبتدفق الشعور الانطباعي الدائم، يعبر إلى شعور استبقائي هو دوماً جديد» (ص51). غير أنَّ الانطباع الأولي لا يعبر إلى الاستبقاء إلا بصورة «تلاشٍ» تدريجي[17]. وفي تقديري، يجب أن يحال تعبير «استبقاء الاستبقاءات» إلى هذه السلسلة أيضاً، وكذلك تعبير «سلسلة متواصلة من الاستبقاءات التي تنتمي إلى نقطة البدء». وحين تدفع كل «الآن» جديدة «الآن» السابقة في الماضي القريب، تجعل منه استبقاء له استبقاءاته الخاصة. وتعبّر هذه القصدية من الدرجة الثانية عن التغيير المستمر للاستبقاءات الأقدم بالاستبقاءات الأقرب، وهذا ما يتسبب في التباعد الزمني: «كل استبقاء هو في ذاته تعديل متواصل يحمل في ذاته، وبمعنى ما، بصورة سلسلة من التدرجات المتلاشية، تراث الماضي» (المصدر نفسه)[18].

(*) المواضي: هنا جمع الماضي.

إذا كان طموح هوسرل، حين ابتكر فكرة التعديل هو حقاً بسط جدوى الخاصية الأصلية التي تنتمي للانطباع الحاضر على الماضي القريب، فإن أهم مضمون في ذلك هو أنَّ أفكار الاختلاف والآخرية والسلبية المعبَّر عنها بصيغة «لم يعد» ليست بأولية، بل تستمدّ وجودها، بدلاً من ذلك، من فعل التجريد الذي تؤديه على الاستمرارية الزمانية النظرة التي تتوقف عند اللحظة، وتحوّله من نقطة مصدرية إلى نقطة حدية. وتؤكد إحدى السمات النحوية لفعل الكينونة «يكون» to be هذه الوجهة. إذ يمكن، في الحقيقة، تصريف فعل الكينونة في الزمان الماضي (وفي زمن المستقبل أيضاً) دون إدخال نفي أو سلب. فالأفعال «يكون» و«كان» و«سيكون» هي تعبيرات إيجابية على نحو تام بحيث تشير في اللغة إلى أسبقية فكرة التعديل على فكرة النفي، على الأقل في تشكيل التذكر الأولي[19]. ويصحّ الشيء نفسه على الظرف «ما زال» [الذي هو في اللغة العربية: من الأفعال الناقصة]. ذلك أنَّ استعماله يعبّر بطريقته الخاصة عن لصق الماضي القريب بالشعور بالحاضر. وهكذا فإن فكرتي الاستبقاء والتعديل القصدي تعنيان الشيء نفسه. والتذكر الأولي هو تعديل إيجابي للانطباع، وليس شيئاً مختلفاً عنه. وبالمقارنة مع تمثيل الماضي (استحضاره) من خلال الصور، يشترك التذكر الأولي مع الحاضر المعيش بإيثار الأصيل، وإن يكن في صيغة ضعيفة باستمرار. «لا يمكن لحدس الماضي أن يكون ترميزاً، بل هو شعور أصيل» (ص53)[20].

ولا يعني هذا استبعاد كوننا في تفكيرنا نوقف الدفق الاستبقائي، فلو أننا عزلنا الحاضر، فسيظهر الماضي والحاضر وهما يستبعدان بعضهما. لذلك من المشروع أن نقول إن الماضي لم يعد، وإن «الماضي» و«الآن» يستبعد كل منهما الآخر. «ما هو الشيء عينه تطابقاً يمكن أن يكون «الآن» ومن الماضي، غير أن ذلك يحصل فقط لأنه دام بين الماضي والآن» (ص57). وهذا العبور من «كان» إلى «لم يعد»، والطريقة التي يتداخل بها الواحد بالآخر، تعبّر عن المعنى المزدوج للحاضر، بصفته نقطة مصدرية من جهة،

حيث يدشّن استمرارية استبقائية، وكنقطة حدية، تجردت من الانقسام اللامتناهي للمتصل الزماني من جهة أخرى. تسهم نظرية الاستبقاء في بيان أنَّ «لم يعد» تخرج من «كان»، وليس العكس، وأنَّ التعديل يسبق الاختلاف. واللحظة، بمعزل عن قدرتها على بدء السلسلة الاستبقائية، هي مجرد نتيجة للتجريد المستخلص من استمرارية هذه العملية[21].

وهذا التمييز بين التذكر الأولي والتذكر الثانوي، الذي يدعى أيضاً الاستدعاء (Wiederinnerung)، هو المكتسب الظاهراتي الثاني في «ظاهراتية الشعور بالزمان». فهذا التمييز هو النظير الذي يتطلبه تحديد الصفة الجوهري للاستبقاء، أي على وجه التحديد، لصق الماضي المستعاد بالنقطة الآنية في داخل حاضر يستمر ويذوي في الوقت نفسه. فليس كل ما نفهمه من الذاكرة متضمناً في هذه التجربة الأساسية للاستبقاء. وإذا تحدثنا على طريقة أوغسطين، فإن حاضر الماضي يعني شيئاً آخر غير الماضي الذي «مضى تواً». ولكن ماذا بشأن الماضي الذي لم يعد بالإمكان وصفه كذيل مذنب الحاضر، أعني جميع ذكرياتنا التي لم يعد لها، فلنقل، موطئ قدم في الحاضر؟

لحلّ هذه المشكلة، يقدم لنا هوسرل مرة أخرى مثالاً تبادلياً، ليست له البساطة العارية التي يتمتع بها الصوت المفرد المتواصل، يعطينا فيه كيفما كان لدى الوهلة الأولى في الأقل، بساطة قصوى. نتذكر لحناً سمعناه مؤخراً في حفل موسيقي. وهذا المثال بسيط بمعنى أنه ما دام الحدث المستعاد إلى الذاكرة ماثلاً أو حصل مؤخراً، فإن ذاكرتنا لا ترمي إلى أكثر من إعادة إنتاج موضوع يتعلق بالإيقاع. وبذلك لا ريب أنَّ هوسرل يفكر أن جميع التعقيدات المرتبطة بإعادة بناء الماضي أو ترميمه، مثلما هو الحال مع الماضي التاريخي أو حتى الذكريات القصية جداً، سيتم تحاشيها. لكن هذا المثال ليس بالمثال البسيط، ما دام لا يهتم هذه المرة بصوت مفرد، بل بلحن كامل نستطيع أن نرجّعه في خيالنا بمتابعة نسق الصوت الأول، ثم الثاني وهكذا. ليس من

شك في أنَّ هوسرل كان يفكر بأن تحليله الاستبقاء، الذي مارسه على صوت مفرد، يمكن نقله من دون إحداث تغييرات كبيرة إلى حالة اللحن. لكن تأليف اللحن لم يؤخذ بالاعتبار في المناقشة، بل فقط طريقة ارتباطه بالنقطة الآنية. وعلى هذا النحو، يعطي هوسرل لنفسه حق البدء مباشرة من حالة اللحن في هذه المرحلة الجديدة من وصفه بغية تركيز الانتباه على سمة أخرى لمثل هذا المثال البسيط، ألا وهي أنَّ هذا اللحن لم يعد «يُنتَج» بل «يعاد إنتاجه»، ولم يعد «يُستحضر»، (بمعنى الحاضر الممتد) بل «يعاد استحضاره» (Repräsentation or Vergegenwärtiegung)[22]. لذلك لا تتعلق البساطة المفترضة لهذا المثال المتخيَّل بالسابقة (إعادة) أو (-re) التي تنطوي عليها عبارة الاستجماع (re-collection) والتعبيرات الأخرى المتصلة بها التي سنتعرض لها لاحقاً، ولا سيما تعبير التكرار (Wiederholung)، الذي سيحتلّ مكانة مهمة في تحليل هيدغر، والذي سأُبيّن لاحقاً أهميته القصوى في نظرية الزمان المروي. هكذا توصف هذه الإعادة (-re) باعتبارها ظاهرة «تطابق» كلي يكمن فيها الاختلاف، فرضياً، لا في المحتوى، فهو اللحن نفسه الذي يُنتج ثم يعاد إنتاجه، بل في طريقة إنجازه. إذاً يقع الفرق بين اللحن المدرك واللحن شبه ـ المدرك -quasi بين السماع وشبه السماع. وهذا الفرق يدلّ على أنَّ التطابق مع النقطة الآنية هو شبه ـ حاضر، يقدم خارج وضع وجوده التشبيهي «كأنَّ» نفس سمات الاستبقاء والاستدعاء، وبالتالي نفس الهوية بين النقطة الآنية وسلسلتها الاستبقائية. وليس في اختيار هذا المثال المبسط ـ اللحن الذي يعاد تذكره ـ سوى هدف لا يتعدى السماح لهذه الانتقالة بأن ترتفع إلى مرتبة «كأنَّ» في هذه الاستمرارية بين الشعور الانطباعي والشعور الاستبقائي، مع جميع التحليلات المرتبطة به[23]. والنتيجة هي أنَّ أية لحظة من سلسلة الآنات الحاضرة يمكن أن يعاد استحضارها في الخيال بوصفها النقطة المصدرية لطريقة «كأنَّ». من هنا ستكون لهذا الحاضر شبه ـ المصدري هالة زمانية (Zeithot) (ص58) ستجعل منه في كل حالة مركز

المنظور لاستبقاءاته الخاصة واستدعاءاته الخاصة. (وسأوضح لاحقاً أنَّ هذه الظاهرة هي أساس الشعور التاريخي، الذي من أجله كل ماض يستعاد يمكن أن يرفع إلى مصاف شبه ـ حاضر مزود باسترجاعاته واستباقاته الخاصة به، التي ينتمي بعضها إلى الماضي [المستعاد] من الحاضر الفعلي).

وأول مضمون لتحليل التذكر الثانوي هو تعزيز الاستمرارية، عن طريق المقابلة، في داخل إدراك موسع، بين الاستبقاء والانطباع، على حساب الاختلاف بين النقطة الآنية والماضي القريب. ونجد الصراع بين التهديد بالقطيعة التي ينطوي عليها التمييز والتضاد والاختلاف، والاستمرارية بين الاستبقاء والانطباع في نسخة مبكرة من هذا المبحث كتبت عام 1905[24]. ومعنى هذا الصراع واضح. إذا لم تشمل الاستمرارية الاختلاف، فلن يكون هناك تشكيل زماني على العموم. فالعبور المستمر من الإدراك الحسي إلى اللاإدراك الحسي (بالمعنى الدقيق لهذين المصطلحين) هو تشكيل جديد زماني، وهذا العبور المستمر هو عمل الفهوم، التي قلنا سابقاً إنها كانت تنتمي إلى الطبقة نفسها بوصفها معطيات هيولانية. وواحدية المتصل ذات أهمية قصوى بحيث إنها تقبض على موضوعات ـ تتعلق بالإيقاع التي يمكن القول عنها إن «الآن» الحقيقي في لحن من الألحان لا يأتي إلا حين يكتمل النطق بالنبرة الأخيرة منها. فهي إذاً الحد الأمثل لمتصل التدرجات التي تشكل موضوعاً ـ يتعلق بالإيقاع مأخوذاً ككل. بهذا المعنى، فإن الاختلافات، التي يسميها هوسرل بالاختلافات الزمانية (ص62)، هي نفسها تتشكل في استمرارية تبسطها موضوعات ـ تتعلق بالإيقاع في انقضاء الزمان وعبرها. ولا توجد طريقة أفضل من هذه لتأكيد أولية الاستمرارية من ناحية الاختلاف، الذي لا يكون هناك معنى من دونه للحديث عن موضوع الوقع أو برهة الزمان. وهذا المرور المستمر على وجه التحديد من الحاضر إلى الماضي هو الأمر المفقود في التضاد الشامل بين الحضور والاستحضار. ولا شك في أنَّ «كأنَّ» تندغم بالعبور المستمر الذي يشكل الإحضار عبر تعديل الحاضر إلى ماضٍ قريب[25].

وهكذا ينبغي أن يتشكل «القبل» و«البعد» في التذكر الأولي، أي في الإدراك الحسي الموسّع. فخاصية الشبه (quasi) في إعادة الحضور (أو الاستحضار(*) re-presentation) تستطيع فقط أن تعيد إنتاجه، ولا تنتجه على نحو أصيل. ووحدة الانطباع والاستبقاء وحدها، السابقة على أي شبه، تمسك بمفتاح ما يسميه هوسرل، متحدياً أرسطو وكانط على السواء، بـ«الفعل ـ المبدع ـ للزمن، فعل ـ الآن أو فعل ـ الماضي» (ص64). وهنا نقع في الحقيقة في قلب تكوين الشعور الداخلي بالزمان.

وتجد أولية الاستبقاء تأكيداً إضافياً في تلك القطيعة غير القابلة للردم التي تفصل الاستحضار عن الحضور. إذ لا يمثل فعل عطاء أصيل سوى الحضور وحده. «إن جوهر الخيال يكمن في أنّه ليس بفعل إعطاء ذاتي» (ص68). وهكذا ما من جامع يجمع بين «مرة أخرى» و«ما زال». وما قد يقنّع هذا الاختلاف الظاهراتي هو أنّ السمة الأساسية للتعديل الاستبقائي، تحوّل في الحقيقة، «الآن» الأصيل أو المعاد إنتاجه إلى ماضٍ. غير أنّ التلاشي المستمر المميز للاستبقاء يجب ألا يختلط بالعبور من الإدراك إلى الخيال الذي يكوّن الاختلاف المنفصل. وكذلك لا يجب أن يختلط الوضوح المتناقص للاستحضار (أو التمثيل representation) بالتلاشي المتواصل للتذكر الأولي. فهذان نوعان مختلفان من الظلمة يجب ألا نخلط بينهما. إن الفكر المسبق العميق الجذور للحاضر الشبيه بالنقطة هو الذي يتسبب باستمرار بالوهم القائل إن امتداد الحاضر هو عمل الخيال. إن تلاشي الحاضر التدريجي في الاستبقاء لا يمكن أبداً أن يكون مجرد هوام. إذ إن الفجوة الظاهراتية بينهما لا تردم.

هل يعني هذا القول إن الاستدعاء يدعى فقط لتعزيز أولية الاستبقاء في تشكيل الزمان؟ ليس من المصادفة أنّني أستطيع أن أستحضر أمام نفسي تجربة

(*) من الجدير بالذكر أنّ المؤلف يتلاعب بالاشتقاقات الدلالية من الإحضار presentation والاستحضار re-presentation الذي سبق أن ترجمناه بالتمثيل، حين لا ينطوي على فاصلة.

معيشة سابقة. ذلك أنَّ حريتنا في الاستحضار والتمثيل ليست مكوّناً تافهاً في تشكيل الزمان، حيث الاستحضار وحده يمكن مقارنته عند كانط بالتأثر الذاتي Selbstaffektion. يوفر الاستدعاء، بحركيته الحرة وقدرته على نيل الأشياء، انكباباً للتأمل الحر. ثم تتحول إعادة الإنتاج إلى «جريان حر» يمكن أن يضفي على تمثيل الماضي أو استحضاره سرعة متنوعة وصياغة ووضوحاً[26]. وهذا هو السبب في كون هوسرل ارتأى أنَّ أهم شيء في الظاهرة برمتها هو «التطابق» الذي يحدث بين الماضي الذي يستعاد فقط في أريج الحاضر وإعادة الإنتاج التي تعود أدراجها نحو الماضي. «وهكذا تعطى لي ماضوية الديمومة بسذاجة تماماً مثلما هو الحال مع إعادة إعطاء الديمومة» (ص66). (سنناقش فيما بعد أي تأمل في الماضي التاريخي يستطيع أن يدرك من تكرار الإعطاء هذا النابع من «التطابق» بين ماضٍ يستعاد سلبياً وماضٍ يُستحضَر ويُمثَّل تلقائياً). ويبدو أنَّ التعرف إلى موضوع زماني واحد بعينه يعتمد إلى حد كبير على هذه «العودة»، التي يتطابق فيها التكرار مع الإعادة التي يتضمنها مصطلح الاستجماع والاستذكار من جديد (re-collection). لكن عبارة (أنا أستطيع) في جملة (أستطيع أن أستجمع) لا تستطيع وحدها أن تضمن الاستمرارية بالماضي، الذي يعتمد، في التحليل الأخير، على التعديل الاستبقائي الذي يكمن في نسق التأثير والانفعال أكثر مما هو في نسق الفعل. وعلى أية حال، فإن الترديد الحر للماضي في الاستجماع ذو أهمية كبرى لتشكيل الماضي بحيث يعتمد المنهج الظاهراتي قدرته على التكرار ـ بالمعنى المزدوج للكلمة الذي يتضمن جعل الشيء يعود وترديده معاً ـ وتلك هي أعمق تجربة في الاستبقاء. ويتبع هذا التكرار «خطوط المشابهة» التي تجعل التطابق التدريجي بين التوالي بعينه كما يستعاد ثم يستجمع أمراً ممكناً. ويسبق هذا «التطابق» نفسه أية مقارنة تأملية، أو تشابه بين المستعاد والمستجمع بالاعتماد، من ناحيته، على حدس التشابه والاختلاف.

إذا كان «التطابق» يلعب هذا الدور المهم في تحليل الاستجماع، فذلك

لأنّ المقصود منه أن يعوّض عن الانقطاع بين الاستبقاء، الذي ما زال ينتمي للحاضر، والتمثيل (أو الاستحضار) الذي لم يعد ينتمي له. من هنا كان السؤال الذي استحوذ على تفكير هوسرل هو التالي: إذا كانت الطريقة التي يستحضر بها الاستجماع الماضي تختلف اختلافاً جذرياً عن حضور الماضي في الاستبقاء، فكيف يمكن للاستحضار (التمثيل) أن يكون وفياً لموضوعه؟ لا بدّ أن يكون هذا الوفاء وفاء تطابق مناسب بين آن حاضر وآن ماضٍ[27].

يفتتح التمييز بين الخيال والاستجماع إشكالية جديدة. ولقد كان ينبغي أن يُعلّق هذا التمييز بين قوسين في التحليلات السابقة، التي تركزت على الاختلاف بين الماضي المستبقى والماضي المستحضر. بل إننا اعتبرنا، من دون تردد، كلمتي «مستبقى» و«مستحضر» المذكورتين سابقاً كلمتين مترادفتين. مع ذلك ينشأ السؤال التالي: «كيف يتاح للآن المعاد إنتاجه أن يمثل شيئاً ماضياً»[28]؟ ولكن بمعنى آخر لكلمة يمثل **represent** هو المعنى الذي يتطابق مع ما نسميه اليوم بادعاء الحقيقة. لم يعد ما يهمّ هو الاختلاف بين الاستجماع (التذكر ثانية) والاستبقاء، بل العلاقة مع الماضي الذي يمرّ من خلال هذا الاختلاف. وينبغي الآن أن يتميّز الاستجماع عن الخيال بالقيمة الموقعية التي تضاف إلى الاستجماع، ولكنها تغيب عن الخيال. وفي الحقيقة، فإن فكرة التطابق بين الماضي المعاد إنتاجه والماضي المستبقى تسبق فكرة طرح «الآن» المعاد إنتاجه. مع ذلك فإن تطابق المحتوى نفسه، برغم الاختلاف بين «مرة أخرى» و«ما زال»، أهم من استهداف «الآن» الحالي الذي يجعل الذكرى تمثل هذا المحتوى، بمعنى أنّها تطرحه بوصفه أنه سبق فكان. ولا يكفي القول إن دفق التمثيلات يتشكل بالطريقة نفسها التي يتشكل بها دفق الاستبقاءات، لعبة التعديلات والاستبقاءات والاستدعاءات نفسها. ويجب أن نصل إلى فكرة «قصدية ثانية» (ص75) تجعل منه تمثيلاً لـ، وهي ثانية بمعنى أنّها تعدل نسخة مثيلة للقصدية المستعرضة التي تشكل الاستبقاءات وتولد موضوع الإيقاع. وبوصفه دفقاً لتجربة معيشة، يقدم

الاستجماع سمات القصدية الاستبقائية بعينها، تماماً كما يقدمها التذكر الأولي. بالإضافة إلى ذلك فهو يستهدف قصدياً هذه القصدية الأولية. وتضمن هذه المضاعفة القصدية للقصدية المميزة للاستبقاء اندماج الاستجماع بتكوين الشعور الداخلي بالزمان، الذي ينبغي أن يكون قد اختفى عن النظر نتيجة لاهتمامنا بتمييز الاستجماع عن الاستبقاء. فليس الاستجماع مجرد «كأنّ» حاضرة، بل هو يستهدف الحاضر، وبهذه الطريقة يطرحه كما كان سابقاً. (ومثل عملية المطابقة هذه، تشكل عملية الطرح جوهر فهم الماضي التاريخي، وهو شيء سنعود له لاحقاً مرة أخرى).

ولإكمال إدماجنا الاستجماع (إعادة التذكر) في وحدة تيّار التجربة المعيشة، ينبغي لنا أن نتأمل أيضاً في أنّ الذكرى تنطوي على مقاصد التوقع، التي يفضي إكمالها إلى الحاضر. بعبارة أخرى، الحاضر هو ما نعيشه وما يحقق توقعات الماضي المستذكر. وهذا التحقق، بدوره، مسطور في الذكرى. فأنا أتذكر أنني كنت قد توقعت ما يتحقق الآن. ومن هنا فهذا التحقق جزء من معنى التوقع المستذكر (وهذه السمة ذات قيمة كبرى لتحليل الماضي التاريخي: يعود إلى معنى الماضي التاريخي أن يقود إلى الحاضر من خلال التوقعات المكونة للأفق المستقبلي للماضي. بهذا المعنى، يكون الحاضر هو التحقق الفعلي لمستقبل ما يُستذكر. فتحقق التوقع، أو الافتقار إلى التوقع، المرتبط بأحداث مستذكرة يمارس فعله على الذكرى نفسها، ويضفي استرجاعيّاً طابعاً معيناً على إعادة الإنتاج). وسنعود إلى هذه الموضوعة ونطورها في اللحظة المناسبة. أما الآن فحسبُنا أن نقول ما يلي: إن إمكانية العودة إلى ذكرى ما وتغيير التوقعات، تحققت لاحقاً فيها أو لم تتحقق، يسهم في إقحام الذكرى في الدفق الموحد للتجربة المعيشة.

ونستطيع الآن أن نتحدث عن «سلسلة زمانية» يتلقى فيها كل حدث مكاناً مختلفاً. ويتيح لنا نوع التظافر الذي وصفناه بين الاستجماع والاستبقاء بحق أن نربطهما معاً في سياق زمني فريد. ويشكل استهداف مكان حدث

مستذكر من خلال هذه السلسلة الفريدة قصدية مكملة تضاف إلى النسق الداخلي للاستجماع، يراد منها أن تعيد إنتاج ذلك الاستبقاء. وهذا الاستهداف «المكان» في السلسلة الزمانية هو ما يتيح لنا أن نحدد، من حيث الحاضر والماضي والمستقبل، خصائص الديمومات التي تقدم محتويات مختلفة باحتلالها المكان نفسه في السلسلة الزمنية، وبالتالي تعطي معنى صورياً للخصائص فتكون حاضراً أو ماضياً أو مستقبلاً. لكن هذا المعنى الصوري ليس بمعطى مباشر للشعور. ونحن لا نعنى بالأحداث من حيث هي ماضٍ ومستقبل وحاضر، بصورة محددة، إلا فيما يتعلق بالقصدية الثانية الخاصة بالاستجماع، عند استهداف مكان للحدث بمعزل عن محتواه وديمومته. وهذا الاستهداف الثاني جزءٌ لا يتجزأ من الاسترجاع الذي يتلقى فيه الاستجماع معنى جديداً من كون توقعاته قد وجدت تحققها الفعلي في الحاضر. هكذا يتمّ ردم الهوة العميقة الفاصلة بين الاستجماع والشعور الاستبقائي من خلال تشابك مقاصدهما، وبالتالي دون الاستغناء عن الاختلاف بين إعادة الإنتاج والاستبقاء. فلا بدّ من وجود انشطار في قصدية الاستجماع يفصل المكان عن المحتوى. ولهذا السبب يدعو هوسرل استهداف المكان قصداً غير حدسي، «فارغاً». هنا تحاول ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، عبر تفاعل معقد من القصديات المتراكبة، أن تفسر الصورة الخالصة للتوالي: لم تعد هذه الصورة مسلمة من مسلمات التجربة، كما هي عند كانط، بل المعادل للمقاصد التي تستهدف السلسلة الزمنية بمعزل عن المحتويات المستذكرة. هكذا يكون القصد من هذه السلسلة أن تكون «التطويقات» الغامضة لما يتم استذكاره حالياً، التي يمكن مقارنتها مع الخلفية المكانية للأشياء المدركة. لهذا يبدو كل شيء زماني وكأنه يبرز من وراء خلفية الصورة الزمانية التي أقحمه فيها التفاعل بين المقاصد الذي وصفناه.

قد تعترينا الدهشة لكون هوسرل قد أولى الذكرى كلَّ هذا القدر من الاهتمام على حساب التوقع. ويبدو أنَّ هناك أسباباً متعددة أسهمت في هذا الاختلاف الواضح. وقد تكون لأول سبب علاقة بانشغال هوسرل الرئيس

الذي هو حل مشكلة استمرارية الزمان دون اللجوء إلى عملية تركيبية كالتي لجأ إليها كانط أو برينتانو. ويكفي التمييز بين الاستبقاء والاستجماع حلاً لهذه المشكلة. زد على ذلك أنَّ التمييز بين المستقبل والماضي يفترض إضفاء معنى صوري على خاصية كونهما مستقبلاً أو ماضياً. تحل القصدية المزدوجة في الاستجماع هذه المشكلة، إذا كنا مستعدين من خلال الاستباق لتقديم التوقع للذكرى نفسها بوصفها مستقبل ما يُستذكر. وبالتالي، لا يؤمن هوسرل بأنَّه يستطيع معالجة التوقع من حيث هي ثيمة (الفقرة 26) حتى يفرغ من ترسيخ القصدية المزدوجة في الاستجماع (الفقرة 25). ففي التطويقات الزمانية للحاضر يتخذ المستقبل مكانه ويمكن للتوقع أن يدمج بوصفه قصداً فارغاً. والأعمق من ذلك أن هوسرل لا يبدو وقد أدرك إمكانية الاهتمام مباشرة بالتوقع. فهو لا يستطيع أن يكون نظيراً للذاكرة، التي تعيد إنتاج تجربة حاضرة، قصدية واستبقائية على السواء. وبهذا المعنى، يكون التوقع إنتاجياً بطريقته الخاصة. ويبدو هوسرل قليل الحيلة في وجه هذه الإنتاجية، بسبب أولية ظاهراتية الإدراك الحسي، دون شك، التي يعني فيها الاستبعاد تعليق الزمان الموضوعي دون إلغائه. وفلسفة هيدغر وحدها، التي ترسو مباشرة عند **الانهمام**، لا عند الإدراك الحسي، هي التي ستتمكن من الاستغناء عن العوائق التي تشلُّ التحليل الهوسرلي للتوقع. يعتبر هوسرل التوقع أكثر قليلاً من استباق الإدراك الحسي. «فهو يناسب جوهر المتوقع الذي هو على وشك الإدراك» (ص80). وحين يحدث الإدراك الحسّي المتوقع، وبالتالي يصير حاضراً، يكون حاضر التوقع قد صار ماضي هذا الحاضر. من هذه الزاوية، يعود بنا سؤال التوقع رجوعاً إلى سؤال الذكرى الأولية، التي تبقى المحور الأساسي في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»[29].

هكذا يضيف إقحام إعادة الإنتاج في سلسلة الزمان الداخلي تصحيحاً حاسماً للتعارض بين خاصية «الشبه» في إعادة الإنتاج والصفة الأصيلة للوحدة التي يشكلها الإدراك والاستبقاء. كلما أكدنا على الطبيعة الفرضية للذكرى من أجل معارضتها بالشعور بالصورة، زاد إقحامنا إياها في التيار

الزماني نفسه بوصفه استبقاءاً. «بالمقارنة مع هذا الشعور بالصورة، تمتلك إعادات الإنتاج صفة التمثيل الذاتي بمعنى ما هو ماضٍ» (ص82). يبدو أنه من الآن فصاعداً، السمة «الماضي» توحد الذكرى الثانوية والذكرى الأولى تحت عنوان «سبق فكان حاضراً». وحتى لو لم نفقد رؤية الطبيعة الصورية لهذا الإقحام، فإن خاصية «الماضي»، التي تشترك بها إعادة الإنتاج مع الاستبقاء، لا انفكاك لها عن تشكيل الزمان الداخلي، بوصفها السلسلة الموحدة للتجربة المعيشة كلها. والصفة الفرضية لإعادة إنتاج الماضي هي الفاعل المؤثر في انضواء التذكر الثانوي والتذكر الأولي تحت درع الماضي. وربما كان هذا هو السبب في أن يطلق هوسرل على إعادة الإنتاج اسم تعديل أيضاً، بالطريقة نفسها كاستبقاء. بهذا المعنى، ليست المقابلة بين «الشبيه» و«الأصيل» هي الكلمة الأخيرة حول العلاقة بين التذكر الثانوي والتذكر الأولي. لقد كان من الضروري في البداية أن يعارض بينهما من أجل الجمع، على نحو أفضل، بين الشعور الاستبقائي والشعور الانطباعي، خلافاً لكانط وبرينتانو. وإذاً فقد كان من الضروري استعادتهما معاً لضمان إقحامهما معاً في دفق زمني مفرد، مهما كانت هذه السلسلة الزمنية ذات طابع صوري. ويجب ألا ننسى أن هذه الصفة الصورية نفسها تستمدُّ وجودها من قصدية الاستجماع الثانية التي تحافظ على الصفة العينية لـ«القصد البيئي» (ص84) الذي ينتمي لهذه السلسلة الصورية.

السؤال الأخير الذي يثار هنا يدور حول ما إذا كانت «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»، كنظير لتعليق الزمان الموضوعي بين قوسين، قد أسهمت بأي دور في تشكيل الزمن الموضوعي.

ربما يكون نجاح هذا التشكيل مقياس التحقق الوحيد للأسس التي تقوم عليها عملية الاختزال الأولية. ولا نجد في «الظاهراتية» ـ على الأقل في الفقرات الأخيرة (30 ـ 33) من القسم الثاني ـ سوى خطوات ابتدائية لهذا الإثبات. وسنقول لاحقاً، حين نتفحص المقطع الثالث من هذا العمل، لماذا لم يستمرَّ هوسرل في هذا الاتجاه.

إن إقحام الاستبقاء وإعادة الإنتاج (حيث يضيف الأخير خاصية فرضية على «كأن» الخالصة) في سلسلة الزمن الداخلي هو الأساس الذي تقوم عليه عملية بناء الزمان، بالمعنى الموضوعي للكلمة، بوصفه نسقاً متسلسلاً لا يكترث بالمحتويات التي تملأه. وفكرة الموقع الزمني (Zeitstelle) هو المفهوم المفتاح في هذا العبور من الذاتي إلى الموضوعي، أو بعبارة أدق، من «المادي» في التجربة المعيشة إلى «صورته» الزمنية. وهذا الموقع الزمني هو الذي يتيح لنا أن نطبق خاصية الحاضر أو الماضي أو المستقبل على «تجارب معيشة» مختلفة مادياً. لكن إذا كان هوسرل يؤدي اختزال الزمان دفعة واحدة، فإنه مع ذلك يمضي في موضعة الجوانب الصورية من الزمانية بتبصّر. فهو يبدأ بوضع الموضوعية الصورية للمواقع الزمنية في مقابل الموضوعية المادية لمحتويات التجربة. والحقيقة أنَّ الظاهرتين تشكل كلٌّ منهما نقيض الأخرى وعكسها، وتباينهما يمثل مدخلاً جيداً للمشكلة المطروحة. فمن جهة، يتمّ إدراك القصد الموضوعي نفسه ـ الذي يستهدف الموضوع المطابق بعينه ـ برغم التعديل الذي يُحدث الانطباع، الذي أزاحته جدة حاضر جديد، لكي يفقد صفته «الآن» ويتلاشى في الماضي. ومن جهة أخرى، يعزى الموقع الزمني نفسه لمحتويات التجربة المعيشة، برغم اختلافاتها المادية. وبهذا المعنى، فإن الهوية خارج الزمانية الإضافية للمحتويات، في حالة واحدة، وهوية الموقع الزمني لمحتويات مختلفة مادياً، في حالة أخرى، يعملان لإحداث تأثير متناقض. فمن ناحية، هناك دوام Bestand مطابق وتلاشٍ زمني مختلف، ومن ناحية أخرى هناك الموقع الزمني بعينه والدوام Bestand مختلف. ويتحدث هوسرل بهذا الصدد عن مناقضة صريحة (في بداية الفقرة 31). والحقيقة أنَّ السؤال هنا يتعلق بتفريد متباين، من خلال هوية الموضوع وهوية الموقع الزمني.

ومن فك ارتباط هوية الموقع الزمني عن هوية الموضوع نصل إلى إشكالية الزمان الموضوعي. ويكمن هذا في تنقل «موقع زمني ثابت» (ص88). وتطرح هذه العملية مشكلة تقف على النقيض من الهبوط الذي

يجعل نبرة الصوت الحاضر تتلاشى في الماضي. ومن خلال المرور عبر السؤال عن هوية الموقع الزمني، نواجه مشكلة كانطية بارزة. «فالزمان بلا حركة، لكنه مع ذلك يجري. وفي جريان الزمان، في الهبوط المستمر في الماضي، يتشكل زمان لا يجري، زمان موضوعي مطابق ثابت على نحو مطلق. تلك هي المشكلة» (ص89). يبدو أنَّ التعديل الاستبقائي يتيح لنا أن نفهم التلاشي في الماضي، وليس ثبات الموقع في الزمان. ولكن لا يبدو أنَّ الهوية الحسية، في جريان الأطوار الزمنية، يمكن أن تقدم الجواب الذي نبحث عنه، ما دمنا قد بيّنا أنَّ هوية المحتوى وهوية المكان تشكلان نقيضين متقابلين، وقد أقررنا أنَّ الثانية هي مفتاح الأولى. ويبدو أنَّ هوسرل ظلَّ باستمرار يتشبث بقانون جوهري يرى فيه أنَّ تلاشي الصوت الواحد بعينه في الماضي يعني ضمناً إحالة إلى موقع زمني ثابت: «إن من جوهر الدفق المعدَّل أن يقف هذا الموقع الزمني ويظل مطابقاً ومطابقاً بالضرورة» (ص90). وبالطبع خلافاً لما له علاقة بقبلية الحدس عند كانط، لا يتمّ تركيب صورة الزمان على تعدد خالص، ما دام التفاعل بين الاستبقاءات والتمثيلات يشكل نسيجاً زمنياً متماسك البناء إلى حد كبير. ومع ذلك يبقى أنَّ هذا التفاعل نفسه يتطلب لحظة صورية لا يبدو أنّه قادر على توليدها. وفي الصفحات الأخيرة من القسم الثاني، يبذل هوسرل وسعه في ردم هذه الهوة.

يحاول أن يوضح أنَّ الموقع الزمني لانطباع ما، الذي يكون أولاً حاضراً ثم يتحوّل إلى ماضٍ، ليس بالأمر العرضي الخارج عن حركة التقهقر إلى الماضي. ولا يتخذ الحدث مكانه في الزمان إلا من خلال تعديل مسافته من الحاضر. وهوسرل نفسه لم ترضه محاولته ربط الموقع الزمني بالهبوط ذاته، أي بالمسافة المتزايدة عن النقطة المصدرية. «مع المحافظة على فردية اللحظات في هبوطها في الماضي، ما زلنا نفتقر إلى الشعور بالزمان الموضوعي المتجانس الموحد» (ص94). يعتمد التفسير السابق على الاستبقاء وحده، الذي يضمّ حقلاً زمانياً محدداً فقط. ولكن بدلا من ذلك ينبغي

اللجوء إلى الاستجماع، وبمزيد من الدقة، إلى قوة تحويل أي آن، وجرفه في عملية الاستبقاء، إلى نقطة الصفر، إلى شبه الحاضر، وأن يتكرر ذلك مراراً. ما يعاد إنتاجه بهذه الطريقة هو افتراض نقطة الصفر بوصفها النقطة المصدرية لحالات جديدة من هذا الهبوط، عن طريق تبعيد من الدرجة الثانية. «من الناحية النظرية، قد يُعتقد أنّ هذه العملية قابلة للاستمرار بلا حد، وإن كانت الذكرى الفعلية، من الناحية العملية، سرعان ما تتعطل» (ص95). وهذا البيان ذو دلالة قصوى للمرور من زمان الذكرى إلى الزمان التاريخي الذي يتخطى حدود ذاكرة أي فرد. يضمن الاستجماع القيام بنقلة، بفضل تحوّل أية نقطة معينة من الماضي إلى شبه ـ الحاضر، وهذه عملية لا نهاية لها. لكن السؤال، فيما يبدو لي، يبقى قائماً ما إذا كان هذا الامتداد المتخيَّل للحقل الزمني، عبر وساطة سلسلة لا نهاية لها من شبه الحاضر، يمكن أن يتخذ مكان تكوين «الزمن الموضوعي ذي النسق الثابت الواحد» (المصدر نفسه).

وتزداد المطالبة نفسها قوةً، أعني المطالبة بنسق خطي يبقى فيه «كل فاصل زماني مهما كان ـ حتى الاستمرارية الخارجية مع الحقل الزمني الفعلي المعاد إنتاجه ـ يجب أن يكون جزءاً من سلسلة فريدة، تستمر حتى نقطة الحال الفعلي» (ص96). ومتى ما حاولنا اشتقاق الزمان الموضوعي من الشعور الداخلي بالزمان، انقلبت العلاقة القبلية. «حتى الزمان المتوّهم اعتباطاً فهو عرضة للمطالبة بأنّ المرء إذا كان قادراً على التفكير به بوصفه زماناً واقعياً (أي بوصفه زمن أي موضوع زمني) فيجب أن يبقى فاصلاً في داخل الزمان الموضوعي الواحد والفريد». يلجأ هوسرل هنا إلى ما وراء «بعض القوانين الزمانية القبلية» (عنوان الفقرة 33) التي تجعل من معطى الموقع الزمني شيئاً واضحاً مباشرة: على سبيل المثال: كون انطباعين يمتلكان «الموقع الزمني المطابق بعينه» (المصدر نفسه). إذ من صميم الجوهر القبلي للحالة أن يتزامن هذان الانطباعان وأن ينطويا على «الآن» الواحد بعينه.

يبدو أنَّ هوسرل كان يرجو الحصول من فكرة الموقع الزمني، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرتي الاستبقاء والاستجماع، على ضمان تشكيل زمن موضوعي لا يفترض قبلياً في كل حالة نتيجة العملية المكوّنة[30].

ولا يتضح المعنى الحقيقي لمشروع هوسرل إلا في المقطع الثالث. هنا تصير القضية قضية بلوغ المستوى الثالث، بالذهاب عبر درجات مختلفة من التكوين، إلى الجريان أو الدفق المطلق. يضمّ المستوى الأول الأشياء المجرّبة في الزمان الموضوعي، وهذا ما حصره بين قوسين منذ بداية العمل وما حاول تشكيله عند نهاية المقطع الثاني. وكان المستوى الثاني مستوى الوحدات المحايثة، أو نسق الأشياء الزمانية، وقد جاء التحليل اللاحق على هذا المستوى. وتظل الوحدات التي تبرز في هذا المستوى، من حيث علاقتها بالمستوى الثالث، وحدات مكوّنة. أما المستوى الثالث فهو مستوى «الجريان المطلق المكوّن زمانياً للشعور» (ص98)[31].

والقول إن الموضوعات المتعلقة بالإيقاع يجب أن تعتبر وحدات مكونة هو نتيجة المسلمات المتعددة التي أقرّ التحليل السابق وسلّم بها مؤقتاً: وتتمثل في أنَّ الموضوعات المتعلقة بالإيقاع تبقى، أي تحافظ على وحدة خاصة بها طوال عملية التعديل الزمني المتواصلة، وأنَّ التغيرات في الموضوعات تقل أو تزيد سرعتها بالإحالة إلى الديمومة نفسها. وبالمقابل، إذا كان للجريان المطلق من معنى ما، فيجب أن نتخلى عن محاولة تأسيس بنائنا على أي نوع من الهوية مهما كان، حتى هوية الموضوعات المتعلقة بالإيقاع، ولذلك يجب أن نكفَّ أيضاً عن الحديث عن سرعة نسبية. هنا لم يعد لدينا شيء «يبقى». نبدأ برؤية جرأة هذا التناول: اتخاذ الأساس فقط من التعديلات في ذاتها، التي يكوّن استمرار التلاشي عبرها الجريان. نستطيع أيضاً أن نرى الصعوبة الكبرى في ذلك. «تعوزنا الأسماء لتسمية هذا كله» (ص100). أما أن نسمي التكوين ـ أو الجريان ـ على وفق ما يتم تكوينه (الطور الحاضر، استمرار المواضي في الاستبقاء..الخ)، أو نعتمد على

الاستعارات: الجريان، النقطة المصدرية، الانبثاق، التلاشي..الخ. ولقد كان من الصعب جداً المضي إلى ما وراء الموضوع المتعالي والبقاء على مستوى الظهور، أي مستوى موضوع الإيقاع أو الموضوع الزمني. والمهمة الآن هي المضي إلى ما وراء الموضوع الضمني وأن نضع أنفسنا على المستوى الذي يكون فيه الشعور جرياناً، حيث «كل شعور بـ..» هو «لحظة جريان». والسؤال ما إذا لم نختزل الأمر إلى مجرد تغيير في الألفاظ فقط بحيث تدل في التحليلات نفسها على الظهور مرة، لتعاود الظهور في المرة الثانية لتدلّ على الشعور: الشعور الدائم، الشعور الاستبقائي، شعور إعادة الإنتاج...الخ. وإلا فكيف نعرف أنّ الزمان الضمني واحد، وأنه يتضمن التزامن وديمومات الطول المتفاوت والمحدودية بالقبل والبعد (ص101)؟

هنا تثار ثلاث مشكلات: صورة الوحدة التي تربط الجريانات المختلفة في جريان مفرد، والصورة المشتركة للآن (أصل التزامن)، واستمرارية كيفيات الانقضاء (أصل التوالي).

فيما يتعلق بوحدة الجريان، كل ما يمكننا قوله إن «الزمان المحايث يتشكل واحداً لجميع الموضوعات والعمليات المحايثة. وتلازماً مع ذلك فإن الشعور بزمان الأشياء المحايثة هو وحدة كل» (ص102). ولكن أي مدخل متميز لدينا لهذا «التفاعل» (Zusamen)، وهذه «القيومية الزمانية» (Zugaliech)، وهذه «الإحاطة الشاملة»، التي يشكل بها جريان أي موضوع وأية عملية: «صورة متجانسة متطابقة من صور جريان المجموعة برمتها» (ص103)؟ وينطبق السؤال نفسه على صورة الآن، المتماهي بمجموعة من الإحساسات الأولية، وعلى الصورة المتماهية للجريان، دون اختلاف أو تمييز، أي شعور بالآن إلى شعور بالقبل. يحصر هوسرل نفسه بالقول: «ولكن ماذا يعني هذا؟ هنا لا يستطيع المرء أن يقول شيئاً سوى: انظر» (ص103). يبدو أنّ الشروط الصورية للتجربة التي اعتبرها كانط مسلمات قبلية يعتبرها هوسرل مجرد حدوس. هكذا تكمن أصالة المستوى الثالث في تعليق الموضوعات المتعلقة بالإيقاع وإضفاء صورة

على العلاقات بين النقطة المصدرية والاستبقاء والاستدعاء، دون اعتبار للهويات المكوَّنة هنا، حتى الضمنية منها، وبعبارة وجيزة، في إضفاء صورة على العلاقة بين «الآن» الأصيل وتعديلاته. فهل يمكن لهذا أن يحدث دون اللجوء إلى موضوعية مكوَّنة؟

لم يكن هوسرل غافلاً عن هذه المشكلة: «كيف يمكن معرفة أنّ الجريان المكوِّن الأقصى للشعور يمتلك وحدة؟» (ص105). يجب البحث عن الجواب في ازدواجية القصدية في قلب ظاهرة الاستبقاء. تلتفت القصدية الأولية نحو موضوع الإيقاع، الذي وإن كان محايثاً، فهو وحدة مكوَّنة، وتلتفت الثانية نحو أنماط التوليد والاستبقاء والاستجماع (إعادة التذكر). لذلك فنحن نتعامل مع عمليتين متماثلتين ومتعاصرتين. «الجريان الفريد الوحيد للشعور هو ما تتشكل فيه الوحدة الزمنية الضمنية للصوت وأيضاً وحدة جريان الشعور نفسه» (ص106). لم يكن هوسرل ساهياً عن صفة المفارقة في هذا القول. «مهما بدا التأكيد صادماً (بل حتى سخيفاً لدى الوهلة الأولى) بأنَّ جريان الشعور يشكل وحدته الخاصة، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً» (المصدر نفسه). ونبقى في داخل علوم الماهويات eidetics لنستطيع أن ندرك الاختلاف بين نظرة تتجه نحو ما يتشكل طوال أطوار الانقضاء، ونظرة انتقلت إلى الجريان. إذاً يمكن إعادة فحص جميع التحليلات السابقة للاستبقاء، واستبقاء الاستبقاءات..الخ من خلال هذا الجريان، لا من خلال موضوع إيقاعي معين. وبهذا تتميز قصدية البناء الذاتي للجريان عن القصدية التي تشكل، من خلال تطابق الأطوار، الصوت كموضوع إيقاعي. وفي الحقيقة، فقد انتبه هوسرل إلى هذه القصدية المزدوجة منذ القسم الثاني، حين تميزت هوية الموقع الزمني عن هوية المحتوى، وعلى نحو أكثر عمقاً، حين تميز طراز انقضاء دفق الديمومة عن وحدة الموضوع الإيقاعي الذي يتشكل هناك.

وفي الوقت نفسه، قد نتساءل ما التطور الواقعي الذي يمكن إحرازه من عبور هذه المرحلة الثالثة، إذا كانت القصديتان متلازمتين: يكمن العبور من

الأولى إلى الثانية في تغيير نظرتنا، لا في تعليق صريح مثلما حين نعبر من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية. وفي تغيير نظرتنا هذه، تواصل القصديتان الإحالة تقدماً وتراجعاً إلى بعضهما. «وبالتالي، ومثل وجهي شيء واحد بعينه، هناك في جريان الشعور الفريد، **قصديتان** متجانستان، متلازمتان تتطلب إحداهما الأخرى، وتتواشج معها» (ص109، والتأكيد له). بعبارة أخرى: لكي يكون لدينا شيء يبقى ويثبت، فلا بدّ من وجود جريان يشكل ذاته. ولكي يظهر هذا الجريان، فلا بد أن يظهر متشخصاً. ولقد أدرك هوسرل إدراكاً تاماً الالتباس الذي يلوح في الأفق هنا، التباس الانكفاء اللانهائي. ألا يستدعي الجريان الذي يظهر متشخصاً جرياناً آخر يظهر فيه؟ يجيب هوسرل بالنفي، إذ لا يستدعي التأمل هذا النوع من الازدواج. «بما هو ظاهرة، فإن الجريان يشكل نفسه بنفسه» (ص109). يكتمل مشروع الظاهراتية الخالصة بهذا التشكيل الذاتي. يدعي هوسرل أنّه يمتلك هذا الوضوح البين الذي تمنحه ظاهريته إلى الإدراك الداخلي. بل هناك أيضاً «شعور ببديهية الديمومة» (ص112) ولا غبار عليه تماماً كالشعور بالمحتويات المحايثة. لكن السؤال يبقى ما إذا كان الشعور ببديهية الديمومة يمكن أن يكفي بذاته من دون بديهية شعور إدراكي.

تستحق نقطتان في محاججة هوسرل حول بديهية الديمومة التأكيد عليهما. تتعلق الأولى ببديهية السمة الرئيسة للجريان، ألا وهي استمراريته. ففي برهة واحدة بعينها يؤكد هوسرل بديهية وحدة الجريان وبديهية لاستمراريته. وحدة الجريان وحدة لا انقطاع لها، أي أن الاختلاف بين انقضائي فترتين زمنيتين هو على وجه التحديد تمييز وليس انفصالاً بينهما. «إذ يفترض الانقطاع الاستمرار، سواء أكان بصورة ديمومة لا تتغير، أو بصورة تغير مستمر» (ص113). يستحق هذا التأكيد الملاحظة بسبب الطريقة التي يتردد بها في المناقشة المعاصرة حول انقطاع النماذج المعرفية (الإبستيمات). بالنسبة لهوسرل، ما من شك في أنّ الانقطاع لا يمكن أن يُفكَّر به إلا على خلفية

الاستمرار، الذي هو الزمان نفسه. لكن السؤال يتكرر، كيف نعرفه، خارج نطاق خليط القصدية المتعالية (نحو الموضوع) والقصدية الطولية (نحو الجريان)؟ ولم يكن من المصادفة أن يضطر إلى استمداد الدعم مرة أخرى من استمرارية بسط موضوع الإيقاع، كالصوت مثلاً. هكذا يجب فهم المحاججة بالطريقة التالية. لا يمكن تمييز الانقطاع في نقطة واحدة من التجربة ما لم تشهد تجربة أخرى لا انقطاع فيها على استمرارية الزمان. ولا يمكن للاختلاف إلا أن يكون موضعياً، أو واقعاً حيث يغيب التطابق بين الشعور التوليدي والشعور القصدي. وغاية ما يمكننا قوله إن الاستمرارية والانقطاع يتواشجان في الشعور بوحدة الجريان، وكأن الانشطار انبثق عن الاستمرارية، والعكس بالعكس[32]. لكن الاستمرارية، عند هوسرل، تضمّ في حناياها الاختلافات. «ولكن في جميع الأحوال، وليس في حالة التسارع المستمر وحدها، يفترض الشعور بالآخر والاختلاف وحدة من نوع ما» (ص114).

تهتمّ النقطة الثانية التي تستقطب انتباهنا بالبديهية المتعلقة بسمة أساسية أخرى من سمات الجريان: أولية الانطباع الحاضر في علاقته بإعادة الإنتاج في نسق التوليد[33]. ونحن نعرف هذا بمعنى ما. ذلك أنَّ نظرية إعادة الإنتاج بأسرها تقوم على الاختلاف بين «كأن» والحاضر على نحو توليدي. وتناول المشكلة نفسها مرة أخرى على مستوى أعمق ليس بالأمر الخالي من الدلالة. فعلى حساب تناقض معين مع ما ورد في التحليل السابق، الذي أكد على تلقائية إعادة الإنتاج وحريته، ما يُفهَم الآن هو طبيعته التقبلية والسلبية.

هذه المقارنة على المستوى التقبلي، تفتح عند إضافتها إلى المطابقة طرفاً بطرف بين إعادة الإنتاج والإنتاج، المجال واسعاً لتأكيد ينطوي على مضمون أغزر دلالة، وهو أنَّ الاستحضار (أو التمثيل) هو انطباع بطريقته الخاصة، وانطباع حاضر. «وبمعنى من المعاني، إذاً، فجميع التجارب المعيشة معروفة من خلال الانطباعات أو مأخوذة بالانطباعات» (ص116)[34]. وهذا تحويل للتحليل بأسره من المستوى الثاني إلى مستوى الشعور الأساسي

الذي يتيح لنا القول إن عودة الذكرى إلى السطح هي عودة حاضرة، وبهذا المعنى فهي انطباع. ولم يتمّ محو الاختلاف بين إعادة الإنتاج والإنتاج، لكنه فقد جانباً من وجوده «كانقطاع». إذ الاستحضار «يفترض وجود شعور أولي نعيه به انطباعياً» (ص117).

تعزز كلية حضور الشعور الانطباعي أطروحة استمرارية الجريان في الوقت نفسه. ويقوم بناء وحدة الشيء المتعالي (المستوى الأول) على وحدة ظهورات الشيء والفهوم الضمنية (المستوى الثاني)، ويقوم هذا بدوره على وحدة الشعور الانطباعي (المستوى الثالث). «يجب الإلمام بالانطباع...بوصفه شعوراً أولياً ليس له من شعور آخر وراءه نستطيع أن نعيه به». ويشير التراتب بدءاً من الموضوع (المستوى الأول) فظهور الشيء (المستوى الثاني) ثم الانطباع (المستوى الثالث) إلى ما هو أعمق: ألا وهو الجريان المطلق. «تتشكل الوحدات الضمنية في جريان تعددية الفروق الزمانية» (ص119).

لا بدّ من التأمل في الزمان أخيراً على ثلاثة مستويات: الزمان الموضوعي (المستوى الأول)، الزمان المموضَع للموضوعات الإيقاعية (المستوى الثاني)، والزمان المحايث (المستوى الثالث). «إن التوالي الأولي للحظات الظهور، بفضل الاستبقاءات التي توجد الزمان، وما شابهها، يشكل الظهور (سواء أتغيّر أو لم يتغيّر) بوصفه وحدة زمانية ظاهراتية» (ص122).

والسؤال هو ما إذا كانت المماثلة بين تشكيل الوحدات المحايثة والمتعالية، التي تم التأكيد عليها في الخاتمة (ص121) تحكم بالدوران والتسلسل على المشروع بأسره. تهتمّ ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان اهتماماً عميقاً بالقصدية الضمنية المتواشجة مع القصدية المموضِعة. والحقيقة أنّ الأولى منهما تعتمد على إدراك شيء ما يبقى، لا تستطيع سوى الثانية وحدها إمدادها به. وهذا بالضبط، كما سنرى، هو الافتراض نفسه الذي يصوغه كانط في سلسلة «مماثلات التجربة» الثلاث تحت عنوان الدوام والتوالي المنسق والفعل المتبادل.

خفاء الزمان: كانط

لا أتوقع أن تقدّم العودة لكانط تفنيداً لهوسرل، بأكثر مما تطلبتُ من أرسطو أن يحلَّ محلْ أوغسطين. ولكي أباشر ذلك، أريد أن أجد لدى كانط سبب الاقتباسات المتكررة التي تقوم بها ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان فيما يتعلق ببنية الزمان الموضوعي، الذي تزعم هذه الظاهراتية أنها لا تكتفي بحصره بين قوسين وحسب، بل تشكله فعلاً. من هذه الناحية، فإن ما يفنّده المنهج الكانطي ليس التحليلات الظاهراتية عند هوسرل نفسها، بل دعواها في التحرر من أية إحالة إلى الزمن الموضوعي، وأنّها تحرز من خلال التأمل المباشر زمانية خالصة من أي قصد متعالٍ. وفي المقابل، أود أن أبيّن أنّ كانط نفسه غير قادر على وضع الافتراضات القبلية التي يستلزمها زمان لا يظهر أبداً في ذاته، دون استعارة من ظاهراتية ضمنية للزمان، لا يمكن التعبير عنها في ذاتها، لأنه نمط تأمله المتعالي يخفيها. وهذا التوضيح ذو الشقين يكرّر على مستوى مختلف ما لاحظناه سابقاً عند استعمال المصادر التي يوفرها علم النفس الأوغسطيني والطبيعيات الأرسطية. وفي النهاية، سنقول ما يضيفه جدل حديث، يفعّل العلاقة بين الذاتية والموضوعية، إلى الجدل القديم الذي يقابل بين زمان النفس وزمان الحركة.

ما يضع كانط مقابل هوسرل أكثر من سواه هو التأكيد على الطبيعة غير المباشرة لكل الأحكام المتعلقة بالزمان. فالزمان لا يظهر. بل هو شرط الظهور. ولا يكتمل هذا الأسلوب في الاستدلال، الذي يقف في الجهة الأخرى المقابلة لطموح هوسرل في جعل الزمان يظهر بذاته، إلا في «تحليلية الحكم»، ولاسيما في «مماثلات التجربة». مع ذلك، يمكن العثور على الخطوط العريضة لهذه الحجة في فصل «الاستطيقا (الحسية) المتعالية».

سنرتكب خطأً إذا اعتقدنا أنّ كانط، بجعله الزمان والمكان عيانين قبليين، قد أضفى أيضاً على هذا التأكيد نصاب الصفة العيانية. ومن هذه الناحية، يجب أن لا تفضي نسبة الزمان إلى الحس الداخلي بنا إلى السير في

طريق منحرف، ذلك أنَّ الحس الداخلي بقي طوال الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، بل حتى الجزء الأكبر من الطبعة الثانية، مقصراً عن القدرة على تشكيل نفسه مصدراً لمعرفة الذات[35]. وإذا أمكن استخلاص مضمون ظاهراتي هنا، فينبغي العثور عليه في الإحالة، التي لا يمكن لها أن تتمثل في فكرة، أمام العقل (Gemut)[36]. وأول تعريف للحدس أو العيان من حيث هو علاقة كامنة بالموضوعات كما هي معطاة يرتبط بفكرة أنَّ العقل (Gemüt) «يتأثر بطريقة ما» (أ19، ب33). والتعريف التالي الذي يرِد: «إن قابلية العقل (أو تقبليته) على تلقي التمثيلات، من خلال النمط الذي نتأثر به من الموضوعات، تدعى القوة الحساسة»، لا يخلو من نغمة ظاهراتية. وبالطريقة نفسها، يعتمد الحس الخارجي والحس الداخلي أيضا على تأملات العقل بذاته. مع ذلك فإن الجوهر الظاهراتي للتعريفات الأولية في «الجمالية» سرعان ما يتم تقديمه في التمييز ـ وهو في الحقيقة تمييز قديم ـ بين المادة، التي تصير مصدر التعدد، والصورة، التي يكتفي بالقول عنها إنها «يجب أن تظل جاهزة على نحو قبلي للإحساسات في العقل» (أ20، ب34). ومنهج التجريد المزدوج الذي تنعزل به القوة الحساسة للمرة الأولى عن الفكر من خلال المفهوم، وللمرة الثانية، على صعيد القوة الحساسة نفسها، حين يتم الفصل بين الصورة ومصدر التعدد، لا يجري عن طريق بديهية، بل يتلقى بدلاً من ذلك تبريره غير المباشر من «النقد» ككل.

في «الاستطيقا (الحسية) المتعالية» يأخذ هذا التبرير شكل حجة هي في الجوهر تفنيد ودحض. بهذه الطريقة، يأتي السؤال الذي يفتتح «الاستطيقا»، وهو سؤال أنطولوجي مهم: «ما المكان والزمان، إذاً؟» (أ23، ب37) ليسمح بأربع إمكانيات فقط: الجواهر أو الأعراض أو العلاقات الواقعية أو العلاقات التي تشرك التكوين الذاتي لعقولنا. وينبع الحل الرابع من إقصاء الحلول الثلاثة الأولى، على أساس حجج مأخوذة من القدماء أو من لايبنز[37]. وهذا الأسلوب التفنيدي هو ما يفسر شكل البرهان بالخلف الذي تتخذه هذه

الحجة لصالح الحل الرابع الذي هو حل كانط. «إذا تخلينا عن الشرط الذاتي، الذي في ضوئه فقط يكون لدينا عيان خارجي، ألا وهو الاطمئنان أن نتأثر بالموضوعات، فلن يدلَّ تمثيل المكان على أي شيء» (أ26، ب42). ثم تأتي الملاحظة التالية بخصوص الزمان: «إذا تجردنا عن نمط عياننا الداخلي لأنفسنا ـ وهو نمط العيان الذي نكتسب به أيضاً ملكة تمثيل جميع العيانات الخارجية ـ إذاً فلن يكون الزمان سوى عدم» (أ34).

إن الصفة اللاعيانية لخواص الزمان مفهوماً بوصفه عياناً قبلياً يتمّ التأكيد عليها بشكل خاص عن طريق القبلية التي تعطى في «الاستطيقا» لدراسة علاقة المكان بالزمان. ونحن نستطيع أن نعرف السبب. يقدم المكان «إيضاحاً متعالياً» لا يقدم الزمان مثيلاً له، بفعل الوزن الذي تحظى به الهندسة، التي يشكل المكان أساس بناءاتها الممكنة. فبسبب كون الهندسة علم العلاقات، لا يستطيع المكان أن يكون جوهراً ولا عرضاً، بل هو علاقة الخارجية. أضف إلى ذلك، أنه بسبب اعتماد الهندسة على خواص لا يمكن توضيحها تحليلياً فإن القضايا المتعلقة بالمكان (وبالمثل المتعلقة بالزمان أيضاً) ينبغي أن تتألف من أحكام تركيبية، لا من أحكام تحليلية. والصفة البنائية للهندسة وطبيعتها البديهية شيئان متلازمان يكادان أن يكوّنا حجة واحدة. ومن ناحية أخرى، فإن الطبيعة العيانية للمكان هي جزء لا يتجزأ من حجج البرهان على البناء في الهندسة[38]. هذا هو لبّ الإيضاح المتعالي لمفهوم المكان، الذي هو لاعياني بلا نزاع. «أعني بالإيضاح المتعالي تفسير مفهوم ما كمبدأ يمكن أن يُفهَم منه إمكان وجود معرفة تركيبية قبلية» (أ25، ب40). ويقوم بناء الإيضاح المتعالي للزمان على نموذج المكان تماماً كما توجز ذلك الجملة البسيطة التالية من الطبعة الثانية: «وهكذا فإن مفهومنا عن الزمان يفسر إمكانية وجود كثير من المعارف التركيبية القبلية، كما تكون عرضة لمذهب عام عن الحركة، ولا يكون عديم النفع».

يعتمد الإيضاح الميتافيزيقي الذي يتصدر الإيضاح المتعالي على توازٍ

صارم بين خصائص المكان والزمان، والحجة التي تقدم، في كلتا الحالتين، أسلوباً تفنيدياً على وجه الدقة عنه. تؤسس الحجتان الأوليتان النصاب غير التجريبي للزمان والمكان. إذ ترسخ الحجة الأولى، التي سمّاها غ. مارتن «ذات الصفة الأفلاطونية»، الطبيعة غير التجريبية لكلٍّ من الزمان والمكان. لن ندرك أن واقعتين معينتين تتزامنان أو تتعاقبان، لو لم يكن تمثيل الزمان الأرضية التي يقوم عليها هذا الفهم للمحمولات الزمانية في التجربة الدائمة. وتفترض حجة جديدة، «أرسطية» هذه المرة، أنَّ الزمان بسبب كونه يؤسس نسقاً للمفاضلة، يمكن أن يُفرَّغ من جميع ما فيه من وقائع، تماماً كما يفرّغ المكان من جميع محتوياته، دون أن يتسبب ذلك في إلغاء الزمان نفسه. وهذا التبريز على الوقائع يبرره التجريب الفكري. ووفقاً للحجة الثالثة، فإن الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا مفهومين استطراديين، أي مفهومين تكوينيين. وتماماً مثلما نستطيع أن نتمثل مكاناً واحداً فقط، لا تكون الأماكن المختلفة الأخرى سوى أجزاء منه (وليست أنواعاً مختلفة تمّ تجميعها تحت مفهوم واحد)، كذلك فالأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون إلا متعاقبة. وهذه البديهية، التي تفترض واحدية بعد الزمان، لا تنتجها التجربة، بل تفترض وجودها قبلياً. وتنتج الطبيعة أو الحدسية غير الاستطرادية للزمان عن ذلك. وإذا لم تكن الأزمنة المختلفة سوى أجزاء من الزمان نفسه بحق، فلن يتصرف الزمان بوصفه جنساً واحداً لأنواع مختلفة، بل هو مفردٌ جمعيٌ. وفي الحجة الرابعة، يصير الزمان، شأنه شأن المكان، مقداراً لامتناهياً معيناً. ولا يعني لاتناهي الزمان سوى الضرورة في تأمل أي زمان محدد، وفي أي انقطاع للزمان، بوصفه حداً لأي زمان فريد واحد.

بصرف النظر عما يمكن قوله بخصوص الظاهراتية الكامنة في هذا الاستدلال ـ وسنعود إلى هذه النقطة بعد لحظات ـ يقع التركيز الأساسي على الصفة الافتراضية المسلم بها قبلياً لأي إثبات للزمان. وهذه الصفة جزءٌ لا يتجزأ من النصاب النسبي والشكلي الخالص للزمان والمكان. أضف إلى ذلك

خصوصا «أنَّ الزمان شرط قبلي صوري لجميع المظاهر مهما كان نوعها». فهو مباشر مع الظواهر الداخلية كافة، ومتوسط مع الظواهر الخارجية كافة. وهذا هو السبب في أنَّ خطاب «الاستطيقا» يدور حول الافتراض القبلي، لا حول التجربة المعيشة. إذ تغلب الحجة الارتدادية دائماً على الرؤية المباشرة. لكن هذه الحجة الارتدادية تفترض، بدورها، الصورة المفضلة من حجة مستقاة من الخُلْف. «ليس الزمان سوى صورة لعياننا الداخلي. وإذا جرَّدنا عياننا الداخلي من الشرط الخاص بالقوة الحسَّاسة لدينا، فسيختفي مفهوم الزمان أيضاً، فهو لا يحلّ في الأشياء الموضوعية، بل يحلّ في الذوات التي تعاينها» (أ37)[39].

وكون الظاهراتية الأولية متضمنة ومقموعة معاً في الاستدلال المتعالي يتضح في بعض الملاحظات التي كتبت في رسالة عام[*] 1770، وهي ملاحظات تتجاوز كونها مجرد صور طبق الأصل من تحليل المكان[40]. وفي هذا الصدد، ليس من المصادفة أن يأتي نقاش الزمان في الرسالة سابقاً على تحليل المكان.

وحتى حين يطغى نمط المحاجة بالافتراض القبلي على سواه هنا، كما ستكون عليه الحال في «الاستطيقا المتعالية»، فهي تحتفظ بصيغة ظاهراتية يجعلها مرورنا بهوسرل واضحة غاية الوضوح[41]. وهكذا فإن التسليم بنسق زماني يحدده إدراك جميع الأشياء بكونها متزامنة أو متعاقبة يصحبه التعليق التالي. وهو أنَّ التعاقب أو التوالي لا «يولِّد» (gignit) فكرة الزمان، بل «ينادي عليها» (sed ad illam provocat). ونفهم المقصود من كلمة (بعد) (post) من خلال مفهوم قبلي عن الزمان. وهذه الفكرة هي «نداء» تطلقه التجربة إلى مفهوم قبلي سابق يستحق مزيداً من الفحص المعمق. وهي

(*) رسالة 1770 هي الرسالة التي تقدم بها كانط إلى جامعة كونغسبيرغ لشغل وظيفة أستاذ في المنطق والميتافيزيقا بعنوان "في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول". المترجم

تنطوي، كما يرى فندلي، على «رؤية معتمة لنسق زماني غير محدد» (ص88). أما الأطروحة الثانية في الرسالة، وهي المتعلقة بفرادة الزمان، (التي ستصير لاحقاً الحجتين الرابعة والخامسة من قسم «الاستطيقا»)، فهي أيضا تمتلك صياغة ظاهراتية معينة. ألسنا نفهم دون إضافة حجج أخرى أن شيئاً واحداً فقط للمحتويات الحسية ينبغي «وضعه في الزمان» (in tempore posita)، وأنّ شيئاً آخر ينبغي أن يندرج في محتويات فكرة عامة «في طراز علامة مشتركة» (tanquam nota communi)؟ وهكذا فنحن أميل إلى القول إن تلك «العلامة المشتركة»، التي هي سابقة على كل إحساس، هي نفسها تفهم وتدرك عيانياً وحدسياً بقدر ما تندمج صورة هذه الإحداثية في المحتويات جميعاً، وتحتاج إلى أن تمتلئ بالمحتويات المحسوسة دون أن يتوقف وجودها عليها[42]. وهذه التجربة عن الأفق، التي يبدو أنّها تدعم حجة الطبيعة الخالصة لغياب الزمان، هي في الواقع ومن وجهة نظر ظاهراتية، ليست تعميماً مفهومياً ولا محتوى حسياً محدداً[43].

فلنأخذ هذه الظاهراتية الكامنة أو الأولية في الرسالة دليلاً لنا، ولنعد إلى الحجج المتعلقة بالزمان كما يقدمه القسم الخاص بـ«الاستطيقا المتعالية». لقد ركزنا سابقاً فقط على التناظر بين الخصائص المتعالية للزمان والمكان. ولكن ماذا بقي لنا لكي نقوله عن غياب التناظر بينهما؟ هل يمكن اختزاله إلى الاختلاف بين العلوم التي تجعل منها أية صورة من هذه الصور ممكنة؟ وهل يعني هذا، في آخر الأمر، أنّه بين علوم ذات محتوى ذي بعد واحد، وعلوم أخرى ذات ثلاثة أبعاد؟ أليس هناك من تعرّف ضمني في فكرة التوالي على سمة خاصة، ألا وهي تحديداً: الضرورة التي يسلكها التقدم مرحلة فمرحلة، وشذرة فشذرة، دون أن يمثل أمام أنظاره أي موضوع في الوقت نفسه؟ بغية التعويض عن الطبيعة المتشظية للتجربة كلّها في الزمان، أليس من الضروري تقديم تجربة «أفق» زماني يشكل أساساً للحجة «الأفلاطونية» التي تصرّ على أنّ فكرة الزمان تسبق جميع التجارب الزمانية، والحجة «الأرسطية»

التي تعتمد على التجربة التأملية لزمان مفرَّغ من جميع محتوياته الواقعية؟ وحتى فكرة كون الزمان فريداً ـ أي أنَّ هناك زماناً واحداً لا تكون جميع الأزمنة الأخرى سوى أجزاء منه، لا أنواعاً تنخرط فيه ـ ألا تستهدي بتجربة مثل هذا الأفق[44]؟ يبدو أنَّ نوعاً من الفهم السابق لطبيعته الحصرية، مضافاً إلى الطبيعة المتشظية لتجربتنا الزمنية، يصحب بهذه الطريقة النصاب البديهي «للاستطيقا المتعالية». ذلك أنَّ وظيفتها، حسب ما جاء في كلمات الرسالة، أن «تستدعي» مفهوم الزمان، دون أن تكون لها القدرة على توليده.

بوجيز العبارة، تكمن مفارقة «النقد» في أنَّ طراز محاججته الخاصة يجب أن يخفي الظاهراتية الكامنة في التجربة الفكرية التي تحكم تجلي مثالية الزمان والمكان.

وهذا ما يتأكد في «التحليلية» حيث يتمّ تقديم السبب الرئيس للاظاهراتية الزمان في ذاته. إذ يتم توضيح ضرورة الانعطاف عن طريق تشكيل الموضوع بالنسبة لأي تحديد لفكرة الزمان في «التحليلية».

ليس هناك من غاية من توقع أن تضفي نظرية التخطيطية على الزمان مظهراً سبق أن رفضت إعطاءه إياه «الاستطيقا المتعالية». وبالتأكيد يصحّ القول إن التحديدات الجديدة للزمان ترتبط باستخدام التخطيطية. على سبيل المثال، نحن نتحدث عن «سلاسل الزمان، ومحتويات الزمان، ونسق الزمان، وأخيراً النطاق الزماني فيما يتعلق بجميع الموضوعات الممكنة» (أ145، ب184). لكن هذا «التحديد المتعالي للزمان» لا يكتسب معناه إلا إذا أسندته أحكام تركيبية قبلية أولية، أو «مبادئ» (Grundsatze)، تجعل من التخطيطات أمراً صريحاً. وليس لهذه المبادئ وظيفة سوى طرح الشروط لموضوعية الموضوع. ويستتبع ذلك أنَّ الزمان لا يمكن إدراكه في ذاته، وأنّنا لا نمتلك عنه سوى تمثيل غير مباشر من خلال العمليات الخيالية والعقلية المتزامنة التي تنطبق على الموضوعات في المكان. ومرة أخرى، لا يظهر الزمان، ولكن يبقى شرطاً للظهور الموضوعي، وهذه هي موضوعة

«التحليلية». من هذه الناحية، فإن إعطاء شكل للزمان برسم خط له، لا يشكل أساساً خارجياً لتمثيل الزمان، بل هو جزءٌ لا يتجزأ من الكيفية غير المباشرة التي يتبدّى بها عبر استخدام مفهوم للذات عن طريق الخيال.

بالإضافة إلى ذلك، فإن تمثيل الزمان، على صعيد التخطيطات والمبادئ، هو دائماً مصحوب بتحديد للزمان، وهو تحديد لا يضيف شيئاً للتسليم بزمان لا يتناهى تكون الأزمنة جميعاً أجزاءً متتالية منه. وفي تحديد هذه التواليات الخاصة تتضح الطبيعة غير المباشرة لتمثيل الزمان مزيداً من الإيضاح.

وهذه الطبيعة المزدوجة لتمثيل الزمان ـ أي كونه غير مباشر ومحدداً في الوقت نفسه ـ هي العلة المبدأية لعدم ظهورية الزمان على صعيد «التحليلية». ومن هنا يأتي تحذير كانط حول كون التخطيطية تتسع لتشمل جميع تحديدات الزمان المقابلة للتخطيطية. وتشترك هذه التحديدات مع الثانية في كونها «عملية كلية للخيال تهدف إلى إضفاء صورة على مفهوم» (أ140، ب179). لكنها، وللسبب نفسه، يجب أن تنبع شأنها شأن التخطيطات من «فن يتخفى في أعماق النفس الإنسانية، التي لا تكاد الطبيعة تسمح لنا باكتشاف الأنماط الواقعية في فعاليتها أمام أنظارنا» (أ141، ب181). ألا يحتوي هذا التصريح الرزين على تحذير واضح من أية محاولة لـ«رفع» سمات ظاهراتية جديدة، يمكن أن تنطوي عليها هذه التحديدات المتعالية للزمان، التي هي جزء من الوظيفة التوسطية المدعوة، استناداً إلى وجهة النظر، انضواءً تحت فئة أكبر، أو تطبيقاً، أو حصراً؟ المفارقة أنَّ هذه الرابطة نفسها بين الزمان والتخطيط هي التي تدفعنا خطوة أبعد عن الظاهراتية الحدسية للزمان. ففي عملية رسم تخطيط المقولات فقط تنكشف الخواص الزمانية المقابلة. ورسم تخطيط المقولات، بدوره، لا يتخذ له شكلاً إلا من خلال «المبادئ»، أي بديهيات الحدس أو العيان، واستباقات الإدراك، ومماثلات التجربة، ومبادئ التوجه، التي تمثل المخططات في كل حالة منها اسماً مختصراً لها.

تحت هذا الشرط الحصري نفسه، يمكننا أن نحاول محاولة مشروعة استخراج بعض المعلومات المتعلقة بالزمان في ذاته. لكن دعونا نلاحظ أولاً أنّ هذه المعلومات إذا كانت تثري فكرتنا عن الزمان بوصفه توالياً، فإنها لا تتضمن إشراك علاقة الحاضر المعيش بالماضي أو المستقبل من خلال الذاكرة أو التوقع، أو كما في محاولة هوسرل، من خلال الاستبقاء والاستدعاء.

إن «مماثلات التجربة» التي تستخدم باطراد مخططات الجوهر والسبب والتواقت هي الأغنى في الملاحظات المتعلقة بالتحديد المتعالي للزمان بوصفه نسقاً. ومرة أخرى، حتى لو كانت هذه الملاحظات تتطلب انعطافاً عن طريق تمثيل محدد، فإن «المبدأ العام» الذي قرأناه في الطبعة الأولى من الكتاب، هو أنّ «المظاهر جميعاً، فيما يتعلق بوجودها، هي موضوعٌ قبليٌّ سابق على القواعد المحددة لعلاقاتها الواحد بالآخر في زمان واحد» (أ127). وتعني «في زمان واحد» هنا مروراً محدداً للزمان. لذلك يجب أن نربط بين هذين التعبيرين: تمثيل لارتباط ضروري في مدركاتنا، وعلاقتها في زمان واحد. وهذا المنعطف عن طريق التمثيل في زمان محدد هو الذي يضفي معنى على الحكم، معنى ذا أهمية كبرى في حجتنا المبدأية، ألا وهي «أنّ الزمان لا يمكن أن يدرك في ذاته» (أ183، ب229)، ولكننا ندرك فقط الأشياء «في» الزمان (المصدر نفسه). ولا ينبغي لهذا التحوط أن يغيب عن أنظارنا ونحن نتفحص كل مماثلات التجربة.

تتعلق أهم الملاحظات الخاصة بالزمان بمبدأ البقاء (وهو المماثلة الأولى). وهذه هي المرة الأولى، في الحقيقة، التي يلاحظ فيها كانط أنّ أنماط الزمان الثلاثة، وهي «الدوام والتوالي والتزامن» (أ177، ب219)، تقابلها ثلاث قواعد في جميع العلاقات الزمنية للظواهر. ولقد تحدثنا حتى الآن عن التوالي والتواجد معاً (أو التزامن). فهل البقاء هو «نمط» مشابه للنمطين الآخرين؟ لا يبدو أنّ الحال كذلك.

ماذا يعني «البقاء»، ليس فقط بالنسبة إلى وجود ظاهرة، بل للزمان نفسه؟ تطلق هذه السمة، على وجه الدقة، للإشارة إلى الزمان «عموماً» (أ183، ب226). فلكي يمكن اعتبار ظاهرتين معينتين متتاليتين أو متزامنتين، لا بد من إعطائهما «أساساً داعماً يوجد **في جميع الأزمنة**، أي شيئاً **ثابتاً ودائماً**، لا يكون أي تغير أو تواجد سوى طريقة من الطرق الكثيرة (أي أنماط الزمان) التي يوجد بها الدائم» (المصدر نفسه). (نستطيع أن نرى لماذا تحدث كانط سابقاً عن ثلاثة أنماط، لا عن ثلاث علاقات). هنا نمسّ شيئاً عميقاً جداً. «فالتغيير لا يؤثر في الزمان نفسه، بل بالمظاهر في الزمان» (المصدر نفسه). ولكن ما دام الزمان نفسه لا يمكن أن يدرك، فلن نستطيع أن نميّز هذا الزمان الذي لا يتقضى ولا يمرّ، ولكن يمرّ به كل شيء، إلا عن طريق علاقة بين ما يبقى وما يتغير، في وجود ظاهرة ما. وهذا هو ما نسميه بدوام ظاهرة ما، أي هو كمية الزمان التي تحدث فيها التغييرات في الأساس الكامن تحتها الذي يبقى هو نفسه ويتواصل. يؤكد كانط على هذه النقطة. في التوالي المحض، ودون إحالة إلى البقاء، يبدو الوجود ويختفي دون أن يمتلك هذه الكمية الظاهرة. وإذا لم يتم اختزال الزمان إلى سلسلة من المظاهر والاختفاءات، فإنه نفسه سيبقى. غير أنَّ هذه السمة لا يمكن التعرف عليها إلا بملاحظة ما يبقى في الظواهر، التي نحددها بأنّها جواهر، حين نضعها في علاقة بين ما يبقى وما يتغير[45].

هكذا يسهم مبدأ البقاء بتقديم ضابط للمسلمة في «الاستطيقا»، بخصوص وجود زمان واحد فقط، لا تشكل جميع الأزمنة الأخرى سوى أجزاء منه. ثمّ تضيف إلى واحدية الزمان الكلية الخاصة بالزمان. لكن بقاء الجوهر، الذي يقوم عليه الوصف، لا يجرف معه شيئاً من هذا الخفاء الجوهري في الزمان. إذ يظلّ البقاء مجرد افتراض قبلي ـ أي شيئاً لا يستغنى عنه ـ لإدراكنا العادي ولكيفية فهم العلم لنسق الأشياء. «إن مخطط الجوهر هو بقاء الواقعي في الزمان، أي تمثيل الواقعي بوصفه قوام التحديد التجريبي

للزمان عموماً أو أساسه السفلي، وبالتالي بوصفه الثابت حين يتغيّر كلّ ما عداه» (أ143، ب183). في حركة مفردة يفترض الفكرُ الزمانَ بوصفه ثابتاً لا يتغير، والمخطط بوصفه بقاء الواقعي، ومبدأ الجوهر. «يقابل الزمان نفسه غير الزائل والثابت، في [حقل] الظهور ما هو غير زائل في الوجود، أعني الجوهر» (المصدر نفسه). لذلك هناك مقابلة بين تحديد الزمان (أو الثبات) وتحديد الظواهر بما ينسجم مع المخطط (أي بقاء الواقعي في الزمان) والمبدأ المعني بالحالة الأولى، أي مبدأ بقاء الجوهر. لهذا السبب ليس هناك إدراك حسي للزمان في ذاته.

والمماثلة الثانية، التي تطلق عليها الطبعة الثانية «مبدأ توالي الزمان بما ينسجم مع قانون السببية» (أ233)، تضفي على فكرة نسق الزمان تعيّناً معروفاً، يرتبط بتعين التوالي المطرد. ولا فائدة ترجى من العودة إلى المناقشة الكلاسيكية المتعلقة بالطبيعة التركيبية للسببية[46].

لكن من المهم أن نفصل عن هذه المناقشة الملاحظات التي تهتم بفكرة نسق الزمان. وها هو يكرر ذكر «أنّ الزمان لا يمكن أن يدرك في ذاته» (ب233)[47]. وهذا يعني أنني أستطيع أن أعرف التحديد المتعالي للزمان ـ الذي ينبع هو نفسه من «ملكة تركيبية للخيال، الذي يحدد الحس الداخلي فيما يتعلق بالعلاقات الزمانية» (ب233) ـ فقط من خلال اتخاذ العلاقات السببية الموضوعية أساساً. ولا أستطيع القيام بذلك إلا من خلال وضع تمييز في تمثيلاتي بين نوعين من التوالي، أحدهما يعتمد على علاقة موضوعية بين المظاهر، كما في ملاحظة قارب يمدّ أشرعته في نهر، والثاني ما يقبل بالاعتباطية الذاتية، كما في وصف دار، وهو وصف أستطيع متابعته في الاتجاه الذي أسلكه. وفي عمل التمييز هذا بين نوعين من التوالي ـ الذاتي والموضوعي ـ أستطيع أن أتلمس تلمساً غامضاً وكافتراض قبلي خفي، التحديد المتعالي للزمان بوصفه نسقاً. ويشكل عمل التمييز هذا جوهر «برهان» مبدأ الإنتاج، أو التوالي في الزمان بما ينسجم مع قاعدة ما. ومرة

أخرى يقترب البرهان من محاججة «الاستطيقا المتعالية» اقتراباً كبيراً على صعيد الافتراضات القبلية. ما تبرز تفاصيله السببية ليس التوالي في ذاته، بل إمكانية إيجاد تقسيم بين توالٍ قد يكون «مجرد لعبة ذاتية في خيالي.. مجرد حلم» (أ202، ب247)، وتوالٍ يعطي معنى لفكرة الحدث بمعنى أن يحدث فعلاً شيء ما (أ201، ب247). ولذلك تعتمد المماثلة الثانية، في الواقع، على معنى كلمة «يحدث» (Geschehen) استناداً إلى الصياغة الأولى للمماثلة الثانية: «كل ما يحدث، أي يبدأ بالوجود، يفترض شيئاً يتابعه استناداً إلى قاعدة معينة» (أ189). وقبل أن يتحدد ذلك، كان لدينا مجرد توالٍ للأحداث. لا وجود للأحداث، ما لم يُلاحَظ توالٍ منسق في موضوع ما. ولذلك أرى صفة الزمان المنسق على أساس الصفة العلائقية للطبيعة عند نيوتن.

يتسبب مبدأ التزامن(*) أو الاشتراك (في مماثلة التجربة الثالثة) بظهور ملاحظات مشابهة. وأستطيع حقاً القول ـ مردداً في هذا صدى «الاستطيقا» ـ إن «التزامن هو وجود الكثرة في وقت واحد بعينه» (ب257). أضف إلى ذلك أنّ «الأشياء متزامنة ما دامت توجد في وقت واحد بعينه» (ب258). لكن تزامن الأشياء لا يدرك إلا من خلال فعل متبادل. وهكذا لم يكن من المصادفة أن يكرر كانط مرة أخرى أنّ «الزمان نفسه لا يمكن أن يدرك، ولذلك فلسنا في وضع يسمح لنا أن نستنتج فقط من وضع الأشياء في وقت واحد أنّ مدركاتها يتبع الواحد منها الآخر تبادلياً» (ب257). فقط من خلال افتراض قبلي لفعل متبادل للأشياء في علاقتها ببعضها يستطيع التزامن (أو التواجد معا) أن ينكشف عن كونه علاقة نسقية: «لا تستطيع هذه الجواهر أن تمتثل تجريبياً بوصفها متزامنة (أو متواجدة معاً) إلا على أساس هذا الشرط» (أ212، ب259).

(*) كلمة التزامن هنا هي coexistence التي تعني حرفيا التواجد معا. ويلاحظ أنّ المؤلف حريص على إبراز معنى الزمان في المفردة.-المترجم.

وبالنتيجة، تحدد العلاقات الحركية الثلاث في الملازمة والتوالي والتأليف، من خلال توليدها المظاهر في الزمان، ضمناً، العلاقات الثلاث عن النسق الزماني الذي يعرف الدوام بأنّه كمية الوجود، والاطراد في التتالي، والتزامن في الوجود.

لذلك ليس من الغريب أنّ الزمان، الذي كان يمكن نيله في «الاستطيقا» فقط من خلال المحاججة، وليس من خلال الحدس (أو العيان) (الذي ينبغي أن يضاف إليه النقائض وبرهان الخلف في القضية ونقيضها) يمكن أن يتلقى مزيداً من التحديد فقط من خلال الانعطاف إلى المبادئ (Grundsatze)، المصحوبة ببراهينها وتوضيحاتها.

نستطيع القول إن الزمان، من خلال تحديداته المتعالية، يحدد نظام الطبيعة. لكن الزمان، بدوره، يتحدد ببناء النظام البديهي للطبيعة. وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن تحديد متبادل للنظام البديهي المكوّن لأنطولوجيا الطبيعة ونظام تحديد الزمان.

وهذا التبادل بين عملية تشكيل موضوعية الموضوع وانبثاق تحديدات جديدة يفسر لماذا يتم إخضاع الوصف الظاهراتي الذي يمكن أن تبعثه هذه التحديدات للحجة النقدية. على سبيل المثال، يلجأ بقاء الزمان باتباع المماثلة الأولى ضمناً إلى الاعتقاد بأنّ قدرتنا على الاستقصاء في بسط الزمان تجد نظيرها المقابل، إذا استعملنا تعبير فندلي، في اندماج جميع أطوار هذه الحركة «في مكان رحب أشبه بالخارطة» (ص165)، من دونه كما يلاحظ كانط نفسه، قد يختفي الزمان ويبدأ بداية جديدة في كل آن بلا توقف. ألا تشير حجة البرهان بالخلف ـ كما هي الحال لدى كانط دائماً ـ إلى مكان مدخر لظاهراتية الاستبقاء والاستدعاء القائمين ليس على فكرة آن ما، بل على تجربة الحاضر المعيش؟

تطرح المماثلة الثانية عن التجربة مشكلة مطابقة. إذ ما تتمّ المراهنة عليه هنا هو عدم إمكان قلب الزمان. مع ذلك فإن المعنى الذي نعزوه لتوجه

الزمان لا يمكن أن يستنفده «البرهان» المتعالي الذي يقدمه كانط، بل يجب أن نلم بالتمييز في خيالنا بين نوعين من التوالي، أحدهما يكون ترتيبه اعتباطياً، لأنه قد يكون ذاتياً خالصاً، أما الآخر فيكون توجهه ضرورياً لأنني أستطيع أن أقابله «بتمثيلات فهمي» بوصفه «موضوعاً متميزاً عنها» (أ191، ب236). ومن أجل التمييز بين توال اعتباطي قابل للقلب وتوال ضروري غير قابل للقلب، هل توفر لدينا أكثر من المعيار الصوري للعلاقة السببية، التي يمكن اعتبارها نفسها قبليةً؟ ودون الخوض في المشكلات الجديدة التي تطرحها الفيزياء الحديثة بخصوص «قوس الزمان»، أو الخوض في أزمنة مبدأ السببية، الذي يرتبط بمبدأ القبلية ككل عند كانط، قد نتساءل ما إذا كانت الحجة المتعالية تموّه وعياً بتمييز كانت قد ركزت عليه المواجهة بين أوغسطين وأرسطو، وهو تحديداً التمييز بين توالي الآنات والعلاقة بين ماض ومستقبل يرتبطان بحاضر هو آن نطقه الخاص. ففي نظرية عن الزمان لا يكون فيها للتوالي نقطة إحالة سوى الآن نفسه، يجب أن يقوم التمييز بين توال ذاتي وتوال موضوعي، في الواقع، على أساس معيار خارج التوالي في ذاته، وهذا ما يلخصه كانط في المقابلة بين موضوع الفهوم المتوالية وهذه الفهوم نفسها كما يتم تمثيلها ببساطة. لكنه ليس سوى من خلال العلاقة بحاضر ما لا يمكن اختزاله في آن واحد لا يتميز عن سواه، ينكشف التفاوت بين الماضي والمستقبل عن كونه غير قابل للاختزال في مبدأ النسق كما يوفره الاطراد السببي وحده. بهذا المعنى، فإن فكرة الحدث، أي فكرة حدوث شيء ما، كما يوضحه الحكم في المماثلة الثانية، (ويدعى أيضاً بمبدأ الإنتاج) لا تستنفده أيضاً فكرة التوالي المنسق. بل يمكن أن يكون له معنيان استناداً إلى ما إذا كان الزمان يرد إلى مجرد توال بسيط، أي مجرد علاقة بين القبل والبعد في الآنات غير المتمايزة، أو ما إذا كان يستند إلى العلاقة غير القابلة للعكس بين قبل الخاصة بالحاضر ـ أو الماضي، وبعد الخاصة بالحاضر ـ أو المستقبل.

من هذه الناحية، تعضد المماثلة الثالثة فقط ثنائية هاتين المقاربتين. فتزامن اللحظات غير القابلة للتمييز والقائمة على فعل متبادل، استناداً إلى المبدأ الكانطي عن التبادل أو التزامن، شيء، وتعاصر سياقين أو أكثر من سياقات التجربة، التي يخلقها تبادل النسق الوجودي، استناداً إلى أنماط لا تحصى من «العيش معاً» شيء آخر تماماً.

حين يوسع الظاهراتي النقاش إلى خارج حدود مماثلات التجربة فإنه يؤكد عن قصد أنَّ التحديدات الزمانية قد لا تحتفظ بدورها في «الحصر» عند استعمال المقولات، إذا لم تعرف خصائصها الظاهراتية المميزة. ألا يجب استيعاب تحديدات الزمان في ذاتها، على الأقل ضمناً، إذا كان المقصود منها أن تكون وسيلة للتمييز بين معنى المقولات، أي فيما يتعلق بقيمتها الاستعمالية؟ قد يستمد الظاهراتي بعض الراحة من التأمل التالي. يذهب كانط في نسق الإيضاح من المقولة إلى المخطط، ثم إلى المبدأ. وفي نسق الكشف، أليس هناك أولاً تخطيط المقولة مع تحديدها الزمني، وبالتالي ومن خلال التجريد، المقولة؟ تتبع قراءة هيدغر لكانط هذا الخط. لكن هذا القلب للأولوية بين المقولة وثنائية المخطط/ الزمان، لا يغير شيئاً فيما يتعلق بالسؤال الأعمق الذي يطرحه كانط على الظاهراتية برمتها. في ثنائية المخطط/ الزمان، تمثل المقابلة بين التحديد الزماني وتطور المخطط في مبدأه ما يحول دون تشكيل ظاهراتية خالصة لهذا التحديد الزماني. ونحن في العادة نستطيع أن نؤكد أنَّ فكرة تحديد الزمان يجب أن تنطوي على قسمات ظاهراتية ضمنية، إذا كان على التحقيب في التبادل بين التحقيب والتخطيط أن يسهم في تشكيل التخطيط. لكن هذه الظاهراتية لا يمكنها أن تنحل من دون قطع الرابطة المتبادلة بين تشكيل الزمان وتشكيل الموضوع، وهو قطع تنجزه، على وجه الدقة، ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان.

* * *

هناك نصان مهمان في الطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص» يلقيان

الضوء على الأسباب العميقة التي تجعل المنظور النقدي والمنظور الظاهراتي ينغلق كل منهما دون الآخر ولا يفيده بشيء.[48]

يبدو النص الأول، لدى الوهلة الأولى، وكأنّه يقدم دعماً لظاهراتية متحررة من وصاية النقد. وهو النص الشهير عن التأثر الذاتي Selbstaffektion الذي وضعه كانط ملحقاً لنظرية التركيب الصوري للاستنتاج المتعالي الثاني (ب152 ـ 158).

إذا استدعينا إطار هذه المناقشة، سنجد أنَّ كانط كان قد قال إن تطبيق المقولات على الموضوعات بشكل عام يتطلب أن يكون الفهم «بوصفه تلقائياً قادراً على تحديد حسه الداخلي» (ب150). وهو ينتهز هذه الفرصة لتسوية مشكلة العلاقات بين الزمان وحسّنا الداخلي. ولا يتردّد في أن يطلق على هذه المشكلة اسم «مفارقة» تركت في عطالة منذ الفقرة السادسة من «الاستطيقا». والمفارقة هي ما يأتي. إذا كان حسّنا الداخلي لا يكون حدساً لما نحن عليه كنفس، وبالتالي كذات في ذاتها، بل «يقدم للوعي ذواتنا فقط كما نظهر لأنفسنا، وليس كما نحن عليه في أنفسنا» (ب152)، إذاً فينبغي أن نقول إننا لا نملك حدساً بأفعالنا في ذاتها، بل فقط بالطريقة التي نتأثر بها داخلياً بأفعالنا. فقط بهذه الطريقة نبدو لأنفسنا بوصفنا موضوعات تجريبية، تماما كما تنشأ الموضوعات الخارجية عن وجودنا الذي يتأثر بالأشياء المجهولة في ذاتها. وهذان التأثيران متوازيان باستمرار وليس لهما مساس بقوة الاستبطان في الحس الداخلي، الذي أطيح به تماماً[49]. من هنا تأتي المفارقة الناتجة عن الحل العنيف: كيف يمكننا أن نتصرف بسلبية (leidend) في علاقتنا بأنفسنا؟

الجواب جاهز ـ إذ ما زال «التأثير» «محدّدا». بالتأثير على نفسي، أحدد نفسي، وأنتج التصورات العقلية القابلة لأن تعزى وتسمى. ولكن كيف أستطيع أن أوثر على نفسي بمحض فعاليتي، إن لم يكن ذلك عن طريق التصورات المحدّدة في المكان؟ هنا ينكشف أنَّ المنعطف عن طريق التركيب

الصوري هو وساطة ضرورية بين نفسي كمؤثرة (مجهولة) ونفسي كمتأثرة (معروفة)[50]. لذلك ليس من المفاجئ أن يعود هنا مثال «رسم الخط» تماماً في توضيح مفارقة التأثير الذاتي. إن فعل رسم خط ـ وكذلك الحال مع وصف دائرة أو رسم شكل مثلث ـ هو في المقام الأول مثال من أمثلة كثيرة على تحديد الحس الداخلي عن طريق فعل متعال للخيال. لكنه يضيف لتمثيل الخط، أو الدائرة، أو المثلث، فعل انتباه ينصرف إلى «فعل تركيب كثرة نحدد انطلاقاً منه الحس الداخلي، وبفعلنا هذا ننتبه إلى توالي هذا التحديد في الحس الداخلي» (ب154). بهذه الطريقة فإن رسم خط لا يشكل بالتأكيد حدس الزمان ولكنه يفيد في تمثيله.

وخلافاً لما تصوره برغسون، فلا وجود هنا لخلط بين الزمان والمكان، بل حركة تمضي من الحدس الذي لا يمكن رصده في ذاته إلى تمثيل زمان محدد، من خلال التأمل في عملية رسم خط. وبين جميع تحديدات المكان، يمتاز الخط بفضيلة إضفاء صفة خارجية على التمثيل («هي التمثيل الصوري الخارجي للزمان»). غير أن جوهر المحاججة يكمن في أنَّ الفعالية التركيبية للخيال ينبغي أن تنطبق على المكان ـ فرسم خط، وتأشير حدود دائرة، ومد ثلاثة محاور متعامدة كلّها تبدأ من النقطة نفسها ـ ولذلك فإننا بتأملنا في العملية نفسها، نكتشف أنَّ الزمان موجود فيها ضمناً. وبتشكيل مكان محدد، أعي الخاصية المتوالية لفعالية فهمي[51]. ولكنني أعيها بمقدار ما أنا متأثر بها. وهكذا فنحن نعي أنفسنا بوصفنا موضوعات ـ لا كما نحن عليه ـ بقدر ما نمثل الزمان بخط. والزمان والمكان يولد كلٌ منهما الآخر بالتبادل في عمل الخيال التركيبي: «لن نستطيع الحصول على تمثيل للزمان، الذي هو ليس بموضوع لعياننا الخارجي، إلا تحت صورة خط، نرسمه، وعن طريق رسمه وحده نعرف فرادة بعده» (ب156). إنه موجود في كل قضية تحديد سواء أكانت لأشكال مكانية أو لأطوال زمانية. وها هي التحديدات التي ننتجها معاً: «لذلك ينبغي لتحديدات الحس الداخلي أن تنتظم بوصفها مظاهر في

الزمان تماماً بالطريقة نفسها التي ننظم بها تحديدات الحس الخارجي في المكان» (المصدر نفسه). بالطبع ما يهم كانط في هذه المحاججة هو أنّ التأثير الذاتي موازٍ للتأثر من الخارج: «بقدر ما يتعلق الأمر بالعيان الداخلي، نحن نعرف ذاتنا فقط كمظهر، وليست كما هي في ذاتها» (المصدر نفسه).

بالنسبة لنا، وإن كنا غير معنيين بالانقسام إلى الذات المتعالية، والنفس المطلقة، والأنا الظاهراتية، ولكن فقط بالتحديدات الجديدة للزمان التي يكشف عنها التأثير الذاتي، فإن هذه الطريق الملتوية في البحث توفر زاداً لا بأس به للفكر. ولا يقتصر التأكيد على الصفة غير القابلة للرصد للزمان، بل تتخصّص مزيداً من التخصص الطبيعة غير المباشرة لتمثيل الزمان. وبدلاً من تلويث الزمان بالمكان، تكشف الوساطة التي تؤديها العمليات المكانية بضربة واحدة الارتباط، في قلب تجربة الزمان، بين السلبية والفاعلية. فنحن نتأثر وننفعل زمانياً بقدر ما نفعل ونؤثر زمانياً. ويشكل التأثر والإنتاج معاً ظاهرة واحدة بعينها. «لذلك لا يجد الفهم في الحس الداخلي مثل هذا التركيب للكثرة، بل ينتجه، وبذلك يؤثر على الحس الداخلي» (ب155). ولم يخطئ كانط حين أطلق على هذا التأثر الذاتي للذات بأفعالها هي نفسها اسم مفارقة[52].

يمكن أن نجد آخر تحذير ضدّ أية محاولة لجعل الزمان بذاته يظهر في النص الذي أضافه كانط للطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص» باتباع المسلمة الثانية لنظرية الجهة ـ مسلمة الواقعية ـ تحت عنوان: «تفنيد المثالية» (ب274). وبصرف النظر عن الأسباب السجالية التي استحثته على هذه الإضافة[53]، فإن خلاصة حجتها واضحة: «إن تجربتنا الداخلية، التي رآها ديكارت أمراً ثابتاً مقطوعاً بصحته، لا تكون ممكنة إلا بافتراض تجربة خارجية» (ب275). من الجدير بالملاحظة أن أطروحة كانط تتخذ في البداية شكل قضية مبرهنة، ثم برهان، وتذكر المبرهنة ما يأتي: «إن الشعور

المجرد، ولكن المحدد تجريبياً، بوجودي الخاص يبرهن على وجود الموضوعات في المكان خارج شعوري» (المصدر نفسه). فلنوضحْ ما هو موضوع الرهان هنا. إنه سؤال الوجود والشعور بوجودي، بالمعنى اللامقولاتي للوجود، وهو النقيض للمعنى المعطى في الاستنتاج المتعالي. ولكن حيث يهب الأخير الـ«أنا موجود» للـ«أنا أفكر» من خلال نصاب وجود غير محدد تجريبياً (الفقرة 24)، تكون المسألة هنا مسألة شعور محدد تجريبياً بوجودي الخاص. وهذا التحديد، كما في سائر أجزاء «التحليلية» هو الذي يستدعي أن نكفّ عن الجمع بين الزمان والمكان، كما كانت الحال في «الاستطيقا»، بل أن نتخلى عن السعي لوضع التحديد الاسمي للمخطط على أساس تحديدات الزمان وحدها. يتطلب منا هذا التحديد، بدلاً من ذلك، أن نربط ربطاً حميماً، بين التحديد في الزمان والتحديد في المكان. ولم يتسنَّ لهذا الربط أن يُنجَزَ بعد، كما كانت الحال في مماثلات التجربة، على صعيد التمثيلات، بل على «صعيد الشعور بالوجود»، إما بوجودي أنا نفسي، أو بوجود الأشياء الخارجية (مهما كان ما يدلّ عليه الشعور بالوجود في الفلسفة المتعالية التي تواصل طريقها حتى تصير مثالية). وهكذا يمتدّ الربط بين المكان والزمان إلى أعمق مستويات التجربة، وهو مستوى الشعور بالوجود. يكمن «البرهان» صراحة في تبني حجة البقاء مرة أخرى في هذا المستوى الأكثر جذرية، وكانت هذه الحجة قد استخدمت في مماثلة التجربة الأولى على مستوى التمثيل البسيط للأشياء. لقد علمتنا مماثلة التجربة الأولى أن تحديد الزمان بصفته باقياً يقوم على العلاقة التي نسندها في التمثيل الخارجي بين ما يتغير وما يبقى. فإذا نقلنا هذه الحجة من التمثيل إلى الوجود، فيجب أن نقول إن الخاصية المباشرة للشعور بوجود الأشياء الأخرى خارج ذواتنا تبرهن عليها الطبيعة غير المباشرة للشعور الذي لدينا عن وجودنا بصفته محدّداً في الزمان.

إذا كانت هذه الحجة المتعلقة بالوجود تستطيع أن تخبرنا بشيء متميز

عن حجة مماثلة التجربة الأولى المتعلقة بالتمثيل، فذلك بقدر ما تُخضِعُ تأثرنا بأنفسنا لتأثرنا بالأشياء الخارجية. ولذلك يبدو لي أنَّ تأملنا وحده في التأثر قادر على حمله إلى مستوى الشعور بالوجود سواء أكان داخلنا أو خارجنا. وهذا المستوى الجذري، الذي لا وصول إليه إلا عن طريق غير مباشر[54]، وهو إمكانية قيام ظاهراتية حدسية عن الشعور الداخلي بالزمان، أقرَّ أوغسطين بها ضمناً، وادعاها هوسرل صراحةً، هو الذي يستدعى للسؤال هنا.

لقد أفضت المواجهة بين هوسرل وكانط إلى طريق مسدودة شبيهة بالطريق التي انفرجت عنها المواجهة السابقة بين أوغسطين وأرسطو. فلا المقاربة الظاهراتية ولا المقاربة المتعالية بكافية في ذاتها. بل تحيل كلٌ منهما إلى الأخرى. لكن هذه الإحالة تمثل صفة مفارقة في اقتباس متبادل، قائم على شرط استبعاد متبادل. فمن ناحية، لا نستطيع الدخول إلى الإشكالية الهوسرلية إلا بتعليق الإشكالية الكانطية بين قوسين، حيث لا يمكن صياغة ظاهراتية الزمان إلا بالاقتباس من الزمان الموضوعي، الذي يبقى في تحديداته المبدأية زماناً كانطياً. ومن ناحية أخرى، لا نستطيع دخول الإشكالية الكانطية إلا بشرط الامتناع عن الرجوع إلى أي حس داخلي من شأنه أن يعيد تقديم أنطولوجيا النفس، التي كان التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته قد علقها بين قوسين. مع ذلك، فإن التحديدات التي يتميز بها الزمان عن المقدار المجرد يجب أن تقوم هي نفسها على أساس ظاهراتية ضمنية، يتضح مكانها الفارغ في كل خطوة من خطى المحاججة المتعالية. بهذه الطريقة، لا يستعير كلٌ من الظاهراتية والفكر النقدي أحدهما من الآخر إلا بشرط الاستبعاد المتبادل الذي يقوم به كل منهما نحو الثاني. ونحن لا نستطيع أن نرى وجهي العملة الواحدة في الوقت نفسه.

ختاماً، لا بدّ لنا من قول كلمة عن العلاقة بين خاتمة هذا الفصل والفصول التي سبقته. إن الاستقطاب بين الظاهراتية، بالمعنى الذي استعمله

هوسرل، والفلسفة النقدية لدى كانط، على مستوى الإشكالية، حيث تهيمن مقولات الذات والموضوع، أو بعبارة أدق الذاتي والموضوعي، يكرّر الاستقطاب بين الزمان والنفس، والزمان والعالم، على مستوى الإشكالية التي يقدمها سؤال وجود الزمان ولاوجوده.

يسهل التعرف على علاقة النسب التي تربط هوسرل بأوغسطين. فقد أقرّ بها هوسرل نفسه وادعاها في السطور الافتتاحية من «ظاهراتية الشعور بالزمان». ونحن نستطيع أن نرى هنا في ظاهراتية الاستبقاء وظاهراتية التذكر الأولي والثانوي صورة ملطفة عن جدل الحاضر ثلاثي الأبعاد وجدل القصد/ انتشار النفس، بل حتى الحل الظاهراتي لبعض المفارقات في التحليل الأوغسطيني.

أما الربط بين كانط وأرسطو فأكثر صعوبة على الإدراك، أو على القبول. ألم يكن كانط بتأكيده المثالية المتعالية للزمان والمكان في «استطيقا» أقرب إلى أوغسطين منه إلى أرسطو؟ ألا يدلّ الشعور المتعالي على إنجاز فلسفة الذاتية التي عبّد أوغسطين طريقها؟ وبصورته هذه، كيف يستطيع الزمان عند كانط، أن يعود أدراجه إلى الزمان عند أرسطو؟ لكن ذلك يعني تناسي معنى المتعالي عند كانط، لأن مهمته بأسرها تكمن في تأسيس شروط الموضوعية. ويمكننا القول إن الذات الكانطية إنما وجِدت لتجعل الموضوع موجوداً هناك. ويؤكد فصل «استطيقا» أصلاً على أنَّ للمثالية المتعالية للزمان والمكان واقعها التجريبي بوصفه وجهها الآخر. والعلوم المرتبطة بها هي التي تحقق هذا الواقع. وحين تزعم «الجمالية المتعالية» أنَّ الزمان والمكان يتلازمان أصلاً في الذات، فليس بمستطاع ذلك إخفاء الجانب الآخر من المشكلة ولا منعنا دون طرح السؤال: ما نوع الواقع التجريبي الذي يقابل المثالية المتعالية؟ أو بصيغة أكثر عمقاً: ما نوع الذات التي يبنيها جهاز النقد المقولاتي؟

الموضوع، التي تضمنها الذات المتعالية، هي طبيعة تمثل الفيزياء العلم التجريبي المقابل لها. وتوفر مماثلات التجربة الجهاز المفهومي، الذي تتولى شبكته صياغة هذه الطبيعة. وتضيف نظرية الجهات المبدأ الختامي الذي يستبعد عن الواقع أي كيان يقع خارج نطاق هذه الشبكة. وتمثيل الزمان مشروط تماماً بهذه الشبكة، وللسبب نفسه المتعلق بخاصيته غير المباشرة. وينتج عن ذلك أنَّ الزمان، برغم خاصيته الذاتية، هو زمان طبيعة تتحدد موضوعيتها تماماً من خلال الجهاز المقولاتي للعقل.

وعن طريق هذا المنعطف يعود بنا كانط إلى أرسطو، وبالتأكيد ليس إلى فيزياء ما قبل غاليليو، بل إلى فيلسوف يضع الزمان إلى جانب الطبيعة. فما كان بوسع الطبيعة بعد غاليلو ونيوتن أن تظلَّ كما كانت قبلهما. لكن الزمان لم يتوقف عن الانضواء إلى جانب الطبيعة، لا إلى جانب النفس. وفي الحقيقة، مع كانط لم يعد هناك مجال لجانب النفس. إن موت الحس الداخلي، وانخراط الشروط التي يمكن أن تعرف بها الظواهر الداخلية موضوعياً تحت الشروط التي تخضع لها الظواهر الخارجية نفسها، كل ذلك يسمح لطبيعة واحدة فقط بأن تعرف(55).

هل حقاً ابتعدنا إذاً، ذلك البعد الذي يتراءى لنا، عن إخضاع الزمان الأرسطي للفيزياء؟ هنا مرة أخرى ليس للزمان «علاقة ما بالحركة». بالطبع تحتاج النفس أن تعدّ، ولكن القابل للعد يوجد أولاً فجأة في الحركة.

هذه المقارنة تضع العلاقة بين كانط وهوسرل تحت ضوء جديد. ليس التضاد بين الصفة الحدسية للزمان عند هوسرل، والطبيعة الخفية للزمان عند كانط بالأمر الصوري البحت. بل هو أمر مادي أيضاً، إذ التضاد هنا بين زمان، كالذي رأيناه في انتشار النفس عند أوغسطين، يتطلب حاضراً قابلاً للفصل والوصل معاً بين ماضٍ ومستقبل، وزمان ليس له نقطة إحالة في الحاضر، لأنه في التحليل الأخير زمان الطبيعة وحدها. ومرة أخرى، لا يكتشف أي من المذهبين حقل تطبيقه إلا بالانغلاق على الآخر. إن ثمن

اكتشاف هوسرل للاستبقاء والاستذكار الثانوي هو أن تنسى الطبيعة، مع أنّ التوالي يفترضه وصف الشعور الداخلي بالزمان نفسه. ولكن أليس ثمن الفلسفة النقدية هو التعامي المتبادل مع هوسرل؟ ألم يمنع كانط، بإقرانه مصير الزمان بأنطولوجيا محدّدة للطبيعة، نفسه من استكشاف خصائص أخرى للزمانية غير تلك التي يتطلبها النظام القيمي النيوتوني الذي اعتمده - التوالي والتزامن والبقاء؟ ألم يغلق المنافذ على خصائص أخرى نابعة من علاقات الماضي والمستقبل بالحاضر الفعلي؟

3

الفصل الثالث

الزمانية، التاريخية، التزمن

هيدغر والمفهوم «العادي» عن الزمان

الآن ونحن على وشك النظر في تأويل هيدغر للزمان في «الوجود والزمان»، لا بدّ لنا أن نواجه اعتراضاً منحرفاً يطرح ضد أية قراءة من شأنها أن تعزل «الوجود والزمان» عن أعمال هيدغر اللاحقة، التي تشكّل في نظر أكثر أتباعه، مرة واحدة وفي الوقت نفسه المفتاح التأويلي «للوجود والزمان» ونقده، بل حتى رفضه[1]. ويؤكد هذا الاعتراض على نقطتين. فمن ناحية، يرى أن عزل زمانية الآنية (الدزاين) عن فهم الوجود الذي لا ينكشف حقاً إلا في أعمال انقلاب هيدغر التالية، أعني (Kehre) (انعطافته) ، إنما يعني في الأساس قصر «الوجود والزمان» على أنثروبولوجيا فلسفية تتجاهل قصده الحقيقي. وربما يكون هيدغر نفسه قد رأى لزوم سوء الفهم هذا، حين ترك «الوجود والزمان» غير مكتمل، وتخلى عن تحليلية الآنية (أو الدزاين) (الوجود ـ هنا). ومن ناحية أخرى، إذا فقدنا النظر إلى موضوعة تحطيم الميتافيزيقا التي تصاحب، منذ مطلع «الوجود والزمان»، استرداد سؤال الوجود، فإننا نغامر بسوء فهم معنى النقد الذي كان يهدف إليه، على صعيد

الظاهراتية، عند أولية الحاضر، حين نخفق في إدراك الرابطة بين هذا النقد ونقد الأولية التي أولتها الميتافيزيقا للرؤية والحضور.

أرى أننا لا يجب أن يخيفنا هذا التحذير.

من المشروع تماماً أن نعامل «الوجود والزمان» بوصفه عملاً متميزاً، لأن تلك كانت الطريقة التي طبع فيها الكتاب ونشر، ما دمنا نقترح قراءة تحترم طبيعته غير المكتملة، أو حتى قراءة تؤكد على الجانب الإشكالي فيه. و«الوجود والزمان» يستحق هذا النوع من القراءة لما ينطوي عليه من مزايا، وأن يولى تقديراً خاصاً مناسباً. إذاً هل نحن مضطرون إلى ارتكاب خطأ تأويل أنثروبولوجي؟ إن موضوع «الوجود والزمان» هو في الأساس، محاولة تناول سؤال معنى الوجود عن طريق تحليل وجودي يرسخ المعايير نفسها لمقاربة هذا السؤال. فهل نحن على شفا خطر عدم إدراك النقطة الميتافيزيقية المضادة في نقده الظاهراتي (الفينومينولوجي) للحاضر والحضور؟ على العكس، فإن قراءة لا تستعجل في رؤية ميتافيزيقا للحضور في ظاهراتية الحاضر قد تتنبه إلى هاتيك الملامح للحاضر التي لا تعكس الأخطاء المزعومة لدى ميتافيزيقا حدسية موجهة صوب عالم قابل للمعقولية. وإلى هذه التبريرية، التي ما زالت دفاعية جداً، عن قراءة متميزة لـ«الوجود والزمان» أودّ أن أضيف حجة ذات ارتباط أكثر مباشرة بموضوعة بحثي الخاص. فإذا لم نسمح لأعمال هيدغر المتأخرة بأن تعلو على صوت «الوجود والزمان» فإننا نعطي لأنفسنا فرصة إدراك التوترات والتنافرات، على صعيد هذه الظاهراتية التأويلية للزمان، وهي توترات وتنافرات ليست بالضرورة تلك التي أفضت إلى عدم اكتمال «الوجود والزمان»، لأنها ليس لها مساس بالعلاقة الشاملة للتحليل الوجودي بالأنطولوجيا. بل هي ذات مساس بالتفاصيل الوسواسية غير العادية المحكمة البناء لتحليلية الآنية (الدزاين). ويمكن أن تربط هذه التوترات والتنافرات، كما سنرى لاحقا، بتلك التي أحدثت المصاعب في الفصلين السابقين، وقد تسلط ضوءاً جديداً

عليها، وربما تكشف عن طبيعتها الحقيقية، ويرجع ذلك، على وجه الدقة، إلى نوع الظاهراتية التأويلية التي مورست في «الوجود والزمان» وأعيدت من خلال قراءتنا إلى الاستقلال الذي أسبغه عليها مؤلفه.

ظاهراتية تاويلية

فيما يتعلق بالتباسات الزمان في الفكر الأوغسطيني والهوسرلي يمكننا القول إن «الوجود والزمان» يحلّها، أو بالأحرى يذوّبها مع مطلع المقدمة والقسم الأول، بقدر ما يتمّ تجاهل الأرضية التي تتشكل فوقها هذه الالتباسات لصالح نوع جديد من التساؤل. كيف نستطيع إذاً أن نقابل زمان النفس، وفق المصطلح الأوغسطيني، بزمان قد يكون في جوهره «ذا صلة بالحركة»، وبالتالي يمكن ربطه بالطبيعة، على النحو الذي قرره أرسطو؟ بشيء واحد، وهو أن التحليلية الوجودية لا تعود إلى النفس مرجعاً لها، بل إلى الآنية (أو الدزاين)، أي إلى الوجود هناك، وذلك الموجود الذي هو نحن. لكن الآنية، في الوقت نفسه، «ليست مجرد كيان يحدث بين كيانات أخرى. بل هي يميزها وجودياً كونها في وجودها نفسه يشكل الوجود القضية الأولى لها» (الوجود والزمان، ص32). وعلاقة الآنية (الدزاين) «في وجودها ..نحو ذلك الوجود» الذي ينتمي إلى تكوين وجود الآنية، لا يتمّ تقديمها كمجرد تمييز أونطي بسيط بين مناحي نفسية وطبيعية. أضف إلى ذلك أن الطبيعة في التحليل الوجودي لا تستطيع أن تشكل قطباً مضاداً أو حتى موضوعة غريبة عند تأمل الآنية (الدزاين)، «ما دام العالم نفسه شيئاً مكوّناً للآنية (للدزاين)» (ص77). وبالنتيجة، فإن سؤال الزمان ـ الذي كرّس له القسم الثاني من الجزء الأول من «الوجود والزمان»، (وهو الجزء الوحيد الذي طبع) ـ لا يأتي إلا حصيلة ترتيب (ثيمي) موضوعي لهذا العمل، أي بعد «الوجود ـ في ـ العالم»، الذي يكشف عن التكوين الأصلي للآنية (للدزاين). والتحديدات المتعلقة بمفهوم الوجود (أي وجودي الخاص) وإمكانية الموثوقية أو عدم الموثوقية التي تنطوي عليها فكرة التملك والخصوصية يجب أن ينظر إليها وتفهم قبلياً بوصفها قائمة على

حال من الوجود هو الذي سميناه بالوجود ـ في ـ العالم. إن نقطة الانطلاق الملائمة لتحليلية الدزاين تكمن في تبيان هذه الحالة التكوينية (ص78). وفي الحقيقة، فقد كرّس هيدغر ما يربو على مائتي صفحة للوجود ـ في ـ العالم، ولعالمية العالم بشكل عام، وكأن من الضروري لنا أولاً أن نسمح لأنفسنا بأن يتخللنا معنى العالم المحيط بنا، قبل أن يتاح لنا أو يكون لنا الحق في مواجهة بنى الآنية (أو الدزاين) من مثل الموقف، الفهم، التفسير، الخطاب. ومما لا يخلو من أهمية أن سؤال مكانية الوجود ـ في ـ العالم لا يطرح قبل سؤال الزمانية وحسب، بل كجانب من «البيئوية» الخاصة بالعالمية في ذاتها. كيف يمكن إذاً استراق أي شيء يتبقى من الالتباس الأوغسطيني عن امتداد النفس من الدعم الكوني؟

لذلك تبدو المعارضة بين أوغسطين وأرسطو وقد أبطلتها إشكالية الآنية (الدزاين)، التي تقلب الأفكار المتداولة المنبثقة عن الطبيعة وعلم النفس.

ألا يجب قول الشيء نفسه فيما يخص الالتباس عند هوسرل عن الشعور الداخلي بالزمان؟ حتى كيف يبقى الأثر الضئيل من التناقض بين الشعور الداخلي بالزمان والزمان الموضوعي في تحليلية الآنية (الدزاين)؟ أليست بنية الوجود ـ في ـ العالم تدمّر إشكالية الذات والموضوع وبصفة أكيدة تماماً كما تدمّر إشكالية النفس والطبيعة؟ والأهمّ أن طموح هوسرل في جعل الزمان نفسه يظهر قد أُسقِطَ من الاعتبار في الصفحات الأولى من «الوجود والزمان» عن طريق التأكيد على أن الوجود كان قد نسيَ وأُهمِل. وإذا صحّ أن «الأنطولوجيا لا تكون ممكنة إلا بوصفها ظاهراتية» (ص60)، فإن الظاهراتية نفسها لا تكون ممكنة إلا بوصفها تأويلية (هرمنيوطيقا) بقدر ما يكون الاختفاء، بسبب ما تراكم عليه من نسيان، الشرط الأول لأي جهد في انكشاف شيء ما أخيراً[2]. وإذ تتحرّر الظاهراتية من الارتباط بالرؤية المباشرة، تصبح جزءاً من الصراع ضد الإخفاء. «**فالاحتجاب هو المفهوم المضاد للظاهرة**» (ص60). من وراء إحراج رؤية أو عدم رؤية الزمان، ينفتح طريق ظاهراتية تأويلية واسعاً، حيث تقف الرؤية جانباً لصالح الفهم، أو إذا

استخدمنا عبارة أخرى، لصالح «تأويل كاشف» يهديه استباق معنى الوجود الذي هو نحن، بتصميمنا على فضح هذا المعنى، أي على تحريره من النسيان والإخفاء.

ويتضح عدم الاطمئنان فيما يتعلق بأية طريق مختصرة يمكن أن تسمح للزمان نفسه بأن ينبثق في حقل الظهور في استراتيجية التأجيل التي تسم المعالجة الموضوعية (الثيمية) لسؤال الزمان. لا بدّ أن تمرّ أولاً من خلال قسم أول طويل ـ يطلق عليه «تمهيدي» vorbereitende ـ قبل أن نصل إلى إشكالية القسم الثاني: «الآنية والزمانية». وفي القسم الثاني، لا بد من عبور مراحل مختلفة ستتم مناقشتها لاحقاً قبل أن نصل في الفقرة 65 إلى التعريف الأول للزمان: «هذه الظاهرة الوحدوية لمستقبل يصنع حاضراً في عملية الانوجاد، نشير إليه باسم الزمانية» (ص374). ونستطيع بهذا الصدد أن نتحدث عن تراجع سؤال الزمان عند هيدغر.

هل يصح القول إذاً إن محاولة الإفلات من إحراج الحدس المباشر أو المسلمة غير المباشرة لا يمكن أن تفضي إلا إلى نوع من الهرمسية، باعتبارها صورة من صور الاحتجاب؟ هذا يعني إهمال عمل اللغة الذي يسبغ على «الوجود والزمان» عظمة لن يستطيع طمسها أي مصنف لاحق. وأعني بعمل اللغة، في الدرجة الأولى وقبل كل شيء، بذل الجهد على نحو مناسب في بناء ظاهراتية تأويلية تجندها الأنطولوجيا. ويشهد على ذلك الاستخدام المتكرر لمفردة «بنية». بالإضافة إلى ذلك، أعني البحث عن مفاهيم أساسية يمكن استخدامها لدعم عملية الانبناء. ويمثل «الوجود والزمان» من هذه الناحية موقع بناء هائل تشكل فيه السمات الوجودية بالنسبة للدزاين ما تشكله المقولات بالنسبة للكيانات الأخرى(3). وإذا استطاعت الظاهراتية التأويلية الادعاء بالإفلات من الخيار بين حدس مباشر، ولكنه صامت، للزمان، ومسلمة غير مباشرة، ولكنها عمياء، فبفضل عمل اللغة الذي يقيم اختلافاً بين التأويل والفهم. والتأويل في حقيقته فهم متطور،

وإيضاح لبنية الظاهرة بوصفها هذه أو تلك. بهذه الطريقة، يمكننا أن ننقل إلى اللغة وبالتالي إلى مستوى البيان، الفهم الذي كنا نملكه دوماً للبنية الزمانية للآنية (الدزاين)[4].

أودّ أن أوجز في صفحات قليلة الاختراق الذي أحدثته الظاهراتية التأويلية في فهم الزمان، من حيث علاقته بالكشوف التي يجب أن تسجَّل لحساب أوغسطين وهوسرل. وسينبغي علينا لاحقاً الإقرار بجسامة الثمن الذي يجب أن نسدده عن هذا التأويل الجريء.

نحن ندين لهيدغر بثلاثة كشوف تثير الإعجاب. يقول الأول إن سؤال الزمان ككل تلفه وتحيط به، على نحو يبقى باستمرار بحاجة إلى إيضاح، البنية الأساسية **«للهم»** Care. ويقول الثاني إن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة ـ المستقبل والماضي والحاضر ـ هي وحدة تخارجية ecstatic يتواصل فيها التخارج المتبادل لهذه التخارجات من تشابكها ببعضها. وأخيراً، فإن نشر هذه الوحدة التخارجية يكشف، بدوره، عن تكوين زمان يمكن القول إنه يتركب في طبقات، ويتنضد في مستويات من التزمين الذي يحتاج إلى تسميات متميزة: الزمانية والتاريخية والتزمن (ضمن الزمنية). وسنرى كيف تتواشج هذه الكشوف الثلاثة وكيف تتضاعف المصاعب التي يولدها الكشف الأول مع الكشفين الثاني والثالث.

الهم والزمانية

ربط البنية الأصيلة للزمان ببنية **الهم** يعني مباشرة إزاحة سؤال الزمان من نظرية المعرفة ونقله إلى صعيد طراز وجود يستطيع أن 1 ـ يستبقي علامة علاقته بسؤال الوجود، 2 ـ أن تكون له أوجه إدراكية وإرادية وانفعالية دون أن يمكن اختزاله هو نفسه إلى واحد من هذه الأوجه أو حتى وضعه على صعيد يكون من الضروري فيه التمييز بين هذه الأوجه الثلاثة، 3 ـ أن يمسك بالسمات الوجودية مثل إقامة مشروع والقذف في العالم، والسقوط، 4 ـ أن

يوفر وحدة بنيوية لهذه السمات البنيوية من شأنها أن تدل قدماً على مطالب «الوجود ـ ك ـ كل» الذي يفضي مباشرة إلى سؤال الزمانية.

فلنتوقف قليلاً لننظر في هذه السمة الأخيرة، التي تتحكم بكل ما سيأتي.

لماذا يكون من الضروري الدخول إلى سؤال الزمانية عن طريق سؤال «إمكانية ـ الوجود ـ ككل»، أو بوسعنا القول أيضا «الوجود ـ الشمولي»؟ لدى الوهلة الأولى لا تبدو فكرة **الهم** بحاجة له، بل هي تبدو على خلاف معه. والمضمون الزماني الأول الذي يتم بسطه هو في الحقيقة «الوجود ـ قدام ـ ذاته» الذي لا ينطوي على خاتمة، بل بالعكس يظل ناقصاً بسبب «القدرة ـ على الوجود» التي في الآنية (الدزاين) على وجه الدقة. على أنه إذا كان لسؤال «الوجود ـ الشمولي» من حسنة معينة، فذلك بقدر ما تراهن الظاهراتية التأويلية على الوحدة البنائية للحظات الثلاث في المستقبل والماضي والحاضر. لقد جعل أوغسطين هذه الوحدة تنشأ من الحاضر عن طريق التثليث[5]. لكن الحاضر، عند هيدغر، لا يستطيع أن ينتحل هذه الوظيفة في البناء والتبديد، لأن المقولة الزمانية هي أقل المقولات قبولاً لاستقبال تحليل أصلي وأصيل، بسبب قرابتها من أشكال الوجود الساقطة، وهي تحديداً: نزوع الآنية (الدزاين) إلى فهم ذاته من خلال أشياء حاضرة ـ تحت ـ اليد (vorhanden) وجاهزة ـ لليد (zuhanden)، وهي موضوعات انهمامه الحاضر وانشغاله. هنا أصلاً ينقلب ما يبدو أقرب الأشياء في عيون ظاهراتية مباشرة إلى ظاهرة من أكثر الظواهر خلوّاً من الأصالة، ويتحوّل الأصيل إلى أكثرها خفاءً.

لذلك إذا أقررنا إن سؤال الزمان هو في الدرجة الأولى سؤال عن اكتماله البنائي، وإذا لم يكن الحاضر هو الموجه المناسب لهذا البحث عن الكلية، فيبقى علينا أن نعثر في «الوجود ـ قدام ـ ذاته» لدى **الهم** على سر اكتماله. وهنا تقدم فكرة «الوجود ـ نحو ـ النهاية» (zum-Ende-sein) ذاتها بوصفها السمة الوجودية التي تحمل علامة خاتمتها الداخلية. والوجود ـ

كنهاية جدير بالاعتبار لأنه ينتمي (ص276) إلى ما يبقى في عطالة وفي تعليق لإمكانية ـ الآنية ـ على ـ الوجود. «فنهاية الوجود ـ في ـ العالم هي الموت» (ص276)، «والانتهاء كموت هو مكوّن كلية الآنية (الدزاين)» (ص284)[6].

هذا المدخل لمعضلة الزمان من خلال سؤال الوجود ـ الشمولي وهذا الارتباط المزعوم بين الوجود ـ الشمولي والوجود ـ نحو ـ الموت يثير صعوبة مباشرة، لن تكون خالية من التأثير على الجانبين الآخرين في تحليلنا. وتكمن هذه الصعوبة في التداخل الذي لا يمكن تحاشيه، في قلب تحليلية الآنية (الدزاين)، بين السمة الوجودية existential والميسم الموجودي[*] existentiell.

ودعونا نقل كلمة بخصوص هذه المعضلة في أكثر جوانبها عمومية وشكلية. من حيث المبدأ، تدل كلمة existentiell (الموجودي) على الاختيار الملموس لطريقة الوجود ـ في ـ العالم والالتزام الأخلاقي الذي يتبناه أفراد استثنائيون، وجماعات كنسية أو أكليركية، أو ثقافات بأسرها. بينما تدل كلمة existential (الوجودي) من ناحية أخرى على أي تحليل يرمي إلى إيضاح البنى التي تميز الآنية عن جميع الموجودات الأخرى، وبالتالي التي تربط سؤال معنى وجود الوحدة التي هي نحن، بسؤال الوجود كما هو، بحيث يصير معنى الوجود، عند الآنية، قضيتها الكبرى. لكن هذا التمييز بين السمة الوجودية existential والميسم الموجودي existentiell يعتّم عليه التداخل مع التمييز بين الأصيل authentic والدخيل inauthentic ، الذي يعترض هو نفسه عند البحث عن الأصلي (ursprunglich). وهذا التداخل محتوم ما دامت الحالة الساقطة والمنحلة للمفاهيم متاحة لظاهراتية تأويلية تعكس حالة التناسي

(*) نستعمل هنا التعبير (موجودي) اشتقاقا من (الموجود). وكان هيدغر قد ميز منذ الصفحات الأولى من كتابه "الوجود والزمان" (الترجمة الإنجليزية ص33) بين المصطلحين، وهو يقصد بالتحليل الموجودي انكشاف الذات لذاتها بوصفها فردا، بينما يقصد بالتحليل الوجودي وجود الذات بوصفها آنية أو وجودا هناك. ومن هنا يرتبط الموجودي بالتجربة المتحققة، بينما يرتبط الموجودي بالتأمل. وبالتالي يشكل الموجودي مادة أنثروبولوجيا فلسفية، في حين يشكل الوجودي مادة أنطولوجيا ظاهراتية - المترجم.

التي يكمن في داخلها سؤال الوجود، والتي تتطلب عندها هذه الحالة الساقطة عمل اللغة المشار إليه فيما سبق. وهكذا فإنّ قهر المفاهيم الأصلية هو جزء لا يتجزأ من صراع ضد فقدان الأصالة، التي تتماهى عملياً باليومية everydayness. لكن هذا البحث عن الأصيل لا يمكن أن يتحقق من دون اللجوء باستمرار إلى شهادة الميسم الموجودي. ويبدو لي أن الشراح لم يؤكدوا بما يكفي على هذا الجوهر في الظاهراتية التأويلية بكاملها في «الوجود والزمان». وهذه الظاهراتية ملتزمة بتوفير برهان موسوم بالموجودية لمفاهيمها الوجودية[7]. وليس السبب في ذلك الحاجة للرد على اعتراض إبستمولوجي يأتي من العلوم الإنسانية، برغم استعمال كلمات مثل : «معيار»، «ضمان»، «يقين»، «قطع». بل إن الحاجة للبرهان والشهادة تنتج عن طبيعة «القدرة ـ على ـ الوجود» التي يكمن فيها الوجود. والوجود، في الواقع، حر، إما للأصيل أو الدخيل، وحتى لنمط يمتاز باللامبالاة. لقد كانت تحليلات القسم الأول تعتمد باستمرار على اليومية الوسطية، ولذلك اقتصرت هي نفسها على هذا العالم غير المميز، أو حتى الدخيل، إذا شئنا الصراحة. وهذا هو السبب في ضرورة وجود مطلب جديد: «يعني الوجود القدرة ـ على ـ الكينونة ولكنها أيضاً قدرة أصيلة» (ص276). ولكن ما دام الوجود الدخيل يمكن أن يكون أقلَّ من كل، كما يتحقق ذلك من خلال الموقف الشعوري أمام إمكانية الموت، فلابدَّ من الإقرار بأن «**تحليلنا الوجودي للآنية (الدزاين) حتى الآن لا يستطيع الادعاء بالأصلية**» (المصدر نفسه). بعبارة أخرى، دون ضمان الأصالة، يقصّر التحليل أيضاً عن ضمان الأصلية.

وليس لضرورة إقامة التحليل الوجودي على أساس شهادة موجودية أصل آخر. ويمكن العثور على مثال ساطع على هذا في بداية «الوجود والزمان» في العلاقة التي أُقيمت بين الوجود ـ كلاً والوجود ـ نحو ـ الموت[8]. كما يمكن العثور على تأكيد واضح له في أشكال الحلول الاستباقية للشهادة حول التحليل بكامله. والواقع أن هيمنة الدخالة لا تتوقف

أبداً عن إعادة طرح سؤال معيار الأصالة. إذ يفترض بالوعي (Gewissen) أن يوفر تأكيداً لهذه الأصالة[9]. ويأتي الفصل الثاني، المكرس لهذا التحليل، تحت عنوان: «برهان الآنية على قدرة ـ على ـ الوجود أصيلة وحلها» (ص312). ولهذا الفصل، الذي يبدو أنه يؤجل مرة ثانية التحليل الحاسم للزمانية، دور لا يمكن تعويضه أبداً. فقد قالت اللغة، في الواقع، كلَّ شيء قبل ذلك عن الموت: كل نفس تموت منفردة، والموت محتوم وإن كانت ساعته غير مؤكدة، الخ. من هنا لم ننتهِ بعد من التقولات والخداع والرياء والتمويه الذي يعتري الخطاب اليومي. وهذا هو السبب في أن من الضروري استدعاء شهادة الضمير ولجوء الذات من خلال صوته إلى ذاتها، بغية ترسيخ الوجود ـ نحو ـ الموت في أقصى مستويات أصالته[10].

وهكذا تنتمي الشهادة التي يدلي بها الضمير عن الإقبال بطريقة عضوية إلى تحليل الزمان بوصفه تشميل الوجود. فهي تسم الأصالة بميسم الأصلي. وهذا هو السبب في أن هيدغر لا يحاول الانتقال مباشرة من تحليل الهم إلى تحليل الزمان. إذ لا يمكن بلوغ الزمانية إلا عند نقطة التقاطع مع الأصلي، الذي يصله جزئياً تحليل الوجود ـ نحو ـ الموت، والأصيل الذي يؤسسه تحليل الضمير. وربما كان هذا هو السبب الأكثر حسماً لاستراتيجية التأجيل التي وضعناها في مقابل استراتيجية تقصير الطريق التي تبناها هوسرل، مع استبعادها الزمان الموضوعي ووصف الموضوعات كدقائق لا تختلف عن الصوت الذي يستمر ليتردد. يبيح هيدغر لنفسه سلسلة من التأخيرات قبل الاقتراب من موضوعة الزمانية. في البداية، هناك مقال «تمهيدي» مطول (يستغرق القسم الأول من «الوجود والزمان» بكامله) يعنى بتحليل الوجود ـ في ـ العالم، وبـ«الهناك» في الوجود ـ هناك، أو الآنية، يتتوَّج بتحليل الهم. ثم هناك مقال قصير (الفصلان الأولان من القسم الثاني) يريد، عن طريق الربط معاً بين موضوعتي الوجود ـ نحو ـ الموت والإقبال في الفكرة المعقدة عن الإقبال الاستباقي، أن يؤكد تداخل الأصلي بالأصيل. وسوف تقابل استراتيجية

التأجيل هذه، بعد تحليل موضوعة الزمانية، باستراتيجية التكرار التي أُعلن عنها في المقطع التمهيدي من القسم الثاني (الفقرة 45). وستكون مهمة الفصل الرابع من القسم الثاني أن يباشر إعادة جميع التحليلات السابقة في القسم الأول، بغية التقاط معناها الزمني. ويتم الإعلان عن هذه الإعادة بالألفاظ التالية. «يحتاج التحليل الزماني الوجودي لهذا الكيان إلى أن يتأكد عينياً..وهكذا سنجعل عن طريق إعادة تحليلنا التحضيري العميق للآنية، من ظاهرة الزمانية، في الوقت نفسه، أكثر شفافية» (ص277 ـ 278). ونستطيع أن نعتبر الإعادة المطولة في القسم الثاني من «الوجود والزمان» تأجيلاً إضافياً (ص380 ـ 381)، وهي التي أُقحمت بين تحليل الزمانية (الفصل الثالث) وتحليل التاريخية (الفصل الرابع)، مع بيان مقصد صريح في العثور على إعادة تأويل الألفاظ الزمنية في جميع لحظات الوجود ـ في ـ العالم التي يشملها القسم الأول بوصفها «إثباتاً لقوّتها المكوّنة» (ص380). وهكذا يمكن وضع الفصل الرابع، الذي يعنى بالتأويل الزماني لسمات الوجود ـ في ـ العالم، تحت العنوان نفسه في المصادقة على الأصالة، كما كانت الحالة في الفصل الثالث بصدد الإقبال الاستباقي. والجديد هنا أن نوع الإثبات الذي توفره مراجعة جميع تحليلات القسم الأول يتوجه نحو الكيفيات المشتقة من الزمانية العميقة، كما يشير إليها عنوان الفصل الوسطي «الزمانية واليومية». وحين نقول «اليومية» فنحن نقول «اليوم»، أي تلك البنية الزمانية التي يتأجل تناول معناها حتى الفصل الأخير من «الوجود والزمان». وبهذه الطريقة، لا تتم المصادقة على الخاصية الأصيلة للتحليل إلا من خلال قدرته على تفسير الكيفيات المشتقة من الزمانية. وهكذا يكون الاشتقاق مكافئاً للمصادقة والشهادة.

غير أن الثمن الذي يجب سداده الآن هو الافتقار، الذي كان يُخشى منه وأُنكِرَ بقوة، إلى التمييز بين الوجودي والموجودي. ويمثل هذا الافتقار عائقين رئيسيين.

يمكننا قبل كل شيء أن نسأل ما إذا كان تحليل الزمانية برمته مرتبطاً

بالتصوّر الشخصي الذي كوّنه هيدغر عن الأصالة، على مستوى تتنافس فيه مع تصورات موجودية أخرى، كتصورات باسكال وكيركغارد أو حتى سارتر ـ إن لم نقل تصورات أوغسطين قبلهم. ألا يشكل الإقبال، في حقيقة الأمر، داخل تصور أخلاقي مطبوع بطابع رواقية معينة، الاختبار الأقصى للأصالة في وجه الموت؟ والأهم من ذلك، ألا يعتبر الموت، في داخل تحليل مقولاتي، متأثر بقوة بالأثر الالتفافي للموجودي على الوجودي إمكانيتنا الأولى، بل الاحتمال الأقوى المتأصل في البنية الجوهرية للهم؟ إنني أعتبر تحليلاً كالذي قام به سارتر، الذي يميز الموت بكونه انقطاعاً في قدرتنا ـ على ـ الوجود لا يقل مشروعية عن الإمكانية الأصيلة. كما يمكننا أن نسأل أنفسنا أيضاً ما إذا كانت هذه العلامة الموجودية الخاصة الموضوعة منذ البداية على تحليل الزمانية، ستترتب عليها نتائج جدية بحق على جهد تصنيف مراتب الزمانية في الفصلين الأخيرين عن الآنية (الدزاين) والزمان. وبرغم الرغبة في اشتقاق التاريخية من الزمانية الجذرية، سينبثق في واقع الأمر، تشتيت جديد لفكرة الزمان من عدم إمكانية قياس الزمان الفاني، الذي يفترض أن التاريخية هي أساسه، والزمان الكوني الذي يفضي إليه التزمن. وقد يصير منظور مفهوم عن الزمان يتشظى على هذا النحو، الذي سيعيدنا إلى الالتباسات التي هرع إليها أوغسطين وهوسرل، منظوراً أوضح حين يتم فحص فكرة «الاشتقاق» نفسها كما تستخدم في التعالق بين مستويات التزمين الثلاثة. وسننهي مداخلتنا بهذا الفحص.

إذا سحبنا من الفناء قدرته على أن يحدد وحده مستوى الجذرية، التي يمكن التفكير بالزمانية على أساسها، فنحن لا نستطيع إضعاف كيفية التساؤل الذي يستهدي به التحقيق في الزمانية (الفصل الثالث). بل العكس تماماً. إذا كانت احتمالية الآنية على أن تكون كلاً، أو ربما جاز لنا القول قدرتها على الاندماج، تتوقف على أن تكون محكومة بالتأمل في الوجود ـ نحو ـ النهاية فقط، فإن احتمالية الوجود ـ ككل يمكن مرة أخرى أن تعود لها قوة التوحيد

والضم والتشتيت التي تنتمي للزمان[11]. وإذا كان توجه الوجود ـ نحو ـ الموت يبدو، بدلاً من ذلك، ناتجاً عن الأثر الالتفافي لمستويات التزمين الأخرى ـ التاريخية والتزمن ـ على المستوى الأكثر أصلية، إذاً فسيكون بالإمكان الكشف عن الاحتمالية ـ على ـ الوجود المكوِّنة للهم في حالتها الأصفى بوصفها وجوداً ـ قدام ـ ذاته. ولا تضعف السمات الأخرى التي تكوّن مع بعضها الإقبال الاستباقي أيضاً، بل هي تقوى برفض إيلاء الأفضلية للوجود ـ نحو ـ الموت. بهذه الطريقة، تتوجه المصادقة التي يوفرها صوت الضمير الصامت، والذنب الذي يعطي هذا الصوت قوته الموجودية، نحو الاحتمالية على الوجود في أصرح صورها وأكمل أبعادها. وعلى النحو نفسه، ينكشف الانقذاف انكشافاً كاملاً في حقيقة الميلاد يوماً، في مكان ما، وأن هذا الميلاد يفضي بالضرورة إلى الموت. فليست المواعيد القديمة التي لم تتمّ المحافظة عليها بأقل شهادة على السقوط من الهرب من وجه الموت. وسداد الدين والمسؤولية، وتعبّر الألمانية عن كلتيهما بكلمة واحدة هي (Schuld) [الذمة في العربية] يكوّنان نداءً قوياً لكل شخص للاختيار حسب إمكانياتهما الخاصة، وتحريرهما لأداء مهمتهما في العالم، حين يسترد الهم دافعه الأصلي من خلال التبصر المهتم بالموت[12].

لذلك توجد أكثر من طريقة موجودية واحدة للقبول بصياغة هيدغر للزمانية بكل ما فيها من قوة وجودية، القائلة: «تحظى الزمانية بأن تجرَّب بطريقة أصلية ظاهرياً في وجود ـ الآنية ـ الأصيل ـ ككل، في ظاهرة الإقبال الاستباقي» (ص351)[13].

التزمين: الإقبال ـ على، والانوجاد، والاستحضار

كما قلنا سابقاً، لا يهتمّ هيدغر بالزمانية من حيث هي موضوعة ذات ارتباط بالهم، إلا عند نهاية الفصل الثالث من القسم الثاني، الفقرات 65 ـ 66. وفي هذه الصفحات البالغة التكثيف، يحاول أن يتخطى تحليل أوغسطين

للحاضر الثلاثي الأبعاد، وكذلك تحليل هوسرل للاستبقاء والاستدعاء الذي يحدث، كما رأينا سابقاً، في الفضاء الظاهراتي نفسه. وتكمن أصالة هيدغر في سعيه للبحث في **الهم** نفسه عن مبدأ اشتمال الزمان على المستقبل والماضي والحاضر. ومن هذا التغيير نحو ما هو أكثر أصلية ستنتج ترقية للمستقبل بحيث يحتلّ المكان الذي كان يشغله حتى الآن الحاضر، كما ينطوي على إعادة صياغة كاملة للعلاقات بين الأبعاد الثلاثة للزمان. وذلك ما سيتطلب التخلي عن استعمال الألفاظ الثلاثة نفسها عن «المستقبل» و«الماضي» و«الحاضر»، وهي ألفاظ لم يشعر أوغسطين بضرورة السؤال عنها، خارج إطار اللغة اليومية، برغم جرأته في الحديث عن حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر.

ما نبحث عنه، كما هو وارد في بداية الفقرة 65، هو معنى (Sinn) «**الهم**»، وهو سؤال لا عن الرؤية، بل عن الفهم والتأويل. وإذا توخينا الدقة، فإن المعنى «يدلّ «على ـ الما» المتعلقة بالمشروع الأولي لفهم الوجود»، «يدلّ المعنى على ـ الما (das Woraufhin) للمشروع الأولي الذي يمكن من خلاله إدراك شيء ما في إمكانيته بوصفه (als) ما هو عليه» (ص372)[14].

لذلك نجد بين التمفصل الداخلي **للهم** والطبيعة الثلاثية الأبعاد للزمان علاقة شبه كانطية من المشروطية. لكن «التمكين» عند هيدغر يختلف عن شرط الإمكانية عند كانط في أن **الهم** «يمكِّنُ» التجارب الإنسانية جميعاً. واعتبارات التمكين، المتأصلة في الهم، تعلن أصلاً أولية المستقبل في تحليل البنية المصوغة للزمان. والرابطة الوسيطة في الاستدلال يوفرها التحليل السابق للإقبال الاستباقي، الناتج هو نفسه عن التأمل في الوجود ـ نحو ـ النهاية، والوجود ـ نحو ـ الموت. وهذا أكثر من مجرد منح أولية للمستقبل. فهو يتضمن إعادة تسجيل مصطلح «المستقبل» المستعار من لغة الحياة اليومية، في المصطلح المناسب للظاهراتية التأويلية. ويفيدنا استعمال ظرف هنا، أكثر

من الاسم، كدليل لنا، ألا وهو تحديداً لفظة «نحو» (zu) في عبارتي (-sein zum-Ende) (الوجود ـ نحو ـ النهاية) و(sein-zum-Tode) (الوجود ـ نحو ـ الموت) اللتين يمكن أن يطبقا ليعنيا (الإقدام ـ على) أو (أن يقدم). وفي هذا يتخذ الفعل (kommen) (يقدم) وجهاً جديداً عن طريق ربط قوة الفعل بقوة الظرف، بدلا من الشكل الجوهري «المستقبل». في الهم تريد الآنية الإقدام نحو ذاتها بما ينسجم مع إمكانيتها الخاصة. والإقبال ـ على أو الإقدام ـ نحو هو جذر المستقبل. «أن تدع ذاتها ـ تُقدِم ـ نحو ـ ذاتها..هو الظاهرة الأصلية للمستقبل بوصفه إقبالاً ـ نحو (Zukunft)» (ص372). وهذه هي الإمكانية التي يتضمنها الإقبال الاستباقي. «يجعل الاستباق (Vorlaufen) الآنية (أو الدزاين) مستقبلية بالأصالة، وبطريقة يكون فيها الاستباق نفسه ممكناً بقدر ما يكون آنية، أي وجوداً، هو دائماً إقبال نحو ذاته ـ أي بقدر ما يكون مستقبلياً (zükunftig)[*] في وجوده عموماً» (ص373)[15].

وهذه الدلالة الجديدة التي أُعطيت للمستقبل تتيح لنا أن نميز بعض العلاقات التي بولغ فيها للتضمين الحميم المتبادل بين أبعاد الزمان الثلاثة. يبدأ هيدغر بتضمين الماضي في المستقبل، وبالتالي بتأجيل النظر في علاقتهما بالحاضر، التي احتلت مركز التحليل عند أوغسطين وهوسرل.

والمرور من المستقبل إلى الماضي لم يعد يشكل نقلة خارجية، لأن «الانوجاد» يبدو كأنما يستدعيه المستقبل بوصفه «إقبالاً ـ نحو»، وبهذا المعنى، يبدو متضمَّناً فيه. ولا يشكل التعرف على العموم، دون تعرف بعينه على الدين والمسؤولية، ما دام الإقبال نفسه يتضمن أن نفترض نحن أنفسنا الخلل ولحظة قذفه. «لكن الاضطلاع بالقذف يدل على كون الآنية أصيلة كما كانت أصلاً من قبل» (ص373). والشيء المهم هنا أن زمن الفعل الناقص

(*) يلاحظ القارئ أن العربية والألمانية تشتركان باشتقاق الإقبال والمستقبل من جذر لغوي واحد، وكذلك الحال مع الإقدام والقادم، بخلاف الأنجليزية- المترجم.

(كون) و(كان)، والظرف المستعمل لتأكيده (أصلاً، already) ليسا بمنفصلين عن الوجود، بل تحمل عبارة (كما كانت من قبل أصلاً) علامة على (كوني الآن)، أو حسب التعبير الألماني (ich bin gewesen) (كما أنا من قبل دائماً). يمكن القول إذاً «إن الآنية من حيث هي مستقبلية بالأصالة، هي موجودة بالأصالة، بوصفها انوجاداً». وهذا الرأي هو في حقيقته انعطاف نحو الذات المتأصلة في أي فعل اتخاذ مسؤولية. بهذه الطريقة ينبع الانوجاد من الإقبال ـ نحو. و«الانوجاد»، وليس الماضي، إذا كان ينبغي أن نفهم من الماضي الأشياء الماضية، هو ما نصادفه، على مستوى الحضور المعطى والأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد، لانفتاح الأشياء المستقبلية. أليس من الواضح بذاته، إذاً، أن الماضي محدد والمستقبل مفتوح؟ غير أن هذا التفاوت، معزولاً عن سياقه التأويلي، لا يبيح لنا أن نلمّ بالعلاقة الجوهرية بين الماضي والمستقبل[16].

فيما يتعلق بالحاضر، وبمعزل عن كونه يولد الماضي والمستقبل بمضاعفة ذاته، كما عند أوغسطين، فإن كيفية الزمانية تمتلك أصالة خفية خفاءاً بالغ العمق. وهناك بالطبع حقيقة اليومية في اهتماماتها بالأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد، والأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد. وبهذا المعنى، فإن الحاضر هو حقاً زمان الاهتمام. ولكن لا يجب التفكير فيه بمتابعة نموذج الحضور ـ تحت ـ اليد للأشياء التي نهتم بها، بل بالأحرى بوصفه تضميناً للهم. فمن خلال توسط سياق يقدّم في كل حالة للإقبال نستطيع أن نعيد التفكير بالحاضر في كيفيته الوجودية. إذاً يجب أن نتحدث عن «إحضار» للأشياء بمعنى «استحضارها»، لا بمعنى كونها حاضرة[17]. «فقط بوصفه حاضراً (Gegenwart)، بمعنى الاستحضار، يستطيع الإقبال أن يكون ما يكونه، وهو تحديداً أن يدع نفسه تتواجه بلا قناع مع ما يقدم على اتخاذ فعل بشأنه» (ص473). وهكذا فالإقدام ـ نحو والعودة إلى الذات مندمجان في الإقبال، بمجرد أن يحتلّ هذا الأخير موقعاً عن طريق جعله حاضراً، «بإحضاره». إذاً

فالزمانية هي الوحدة المصوغة من الإقدام ـ نحو، والانوجاد، والاستحضار، وهي أشياء معطاة ينبغي التفكير بها مجتمعة. «هذه الظاهرة لها وحدة مستقبل يصير حاضراً في عملية الانوجاد، ونحن نضعها تحت اسم الزمانية» (المصدر نفسه). ونحن نرى بأي معنى يتطابق هذا النوع من استخلاص الزمانية ذات الكيفيات الثلاث، من بعضها، مع مفهوم التمكين المذكور سابقاً. «تمكُن الزمانية وحدة الوجود والوقائعية والسقوط» (ص376). ويعبر عن هذه الحالة الجديدة من التمكين باستبدال الصيغة الفعلية بصيغة اسمية. «فليست الزمانية وحدة على الإطلاق، ولا وجود لها سوى أنها تزمّنُ temporalizes نفسها» (ص377)[18].

إذا كان خفاء الزمان ككل لم يعد عائقاً للتفكير، بمجرد أن نفكر بالإمكانية بوصفها تمكيناً وبالزمانية بوصفها تزميناً، فإن ما يبقى غامضاً لدى هيدغر، كما كان غامضاً لدى أوغسطين، هو الانشعاب الثلاثي الداخلي لهذا الكل البنيوي. ويشير التعبير بالظرف ـ اتجاهات الإقدام نحو، أصلية الانوجاد، استمرارية الاهتمام(*) ـ على مستوى اللغة نفسها إلى التبديد الذي يستبطن الصياغة التوحيدية من الداخل. لقد تمّ تأجيل مشكلة أوغسطين عن الحاضر ثلاثي الأبعاد فقط حتى يُستكمل التزمين ككل. ويبدو أننا لا نستطيع سوى أن نشير نحو هذه الظاهرة العسيرة، وأن نضعها تحت المصطلح اليوناني: التخارج (ekstatikon)، وأن نذكر أن «الزمانية هي الأصلي «خارج ذاته» (Ausser-sich) في ذاته ولذاته» (ص377)[19]. وفي الوقت نفسه من الضروري استكمال فكرة الوحدة البنيوية للزمان بإضافة فكرة الاختلافات بين التخارجات. وهذا التمييز ينطوي عليه التزمين في جوهره، بقدر ما يكون عملية ضم وجمع في داخل التبديد[20]. والمرور من المستقبل إلى الماضي وإلى الحاضر هو في وقت واحد بعينه عملية توحيد وتشتيت. هنا نرى دفعة

(*) تنبغي الإشارة إلى أن العربية لا تقبل التعبير بالظرف الذي يشير إليه المؤلف، وقد اضطررنا إلى تحويل هذه العبارات إلى عبارات اسمية-المترجم.

واحدة لغز انتشار النفس distentio animi وقد أُعيد تقديمه، برغم أنه لم يعد قائماً على الحاضر. ولأسباب مشابهة نتذكر أن أوغسطين كان حريصاً على تفسير الخاصية الامتدادية للزمان التي تجعلنا نتحدث عن زمان طويل أو زمان قصير. عند هيدغر أيضاً، ما يعتبره المفهوم العادي عن الزمان ـ أي توالي الآنات الخارجية لبعضها ـ يجد حلفاً سرياً في التخارج الأصلي مع النظرة التي لا يمثل المفهوم العادي سوى تعبير عن تسوية لها. والتسوية هي تسوية هذا الجانب من الخارجية. ولن نكون في موقع يسمح لنا بتأمل هذه التسوية إلا بعد أن نكون قد بسطنا أمام أنفسنا المستويات التراتبية للتزمين: الزمانية والتاريخية والتزمن، بقدر ما يكون ما تؤثر عليه هذه التسوية فعلا هو ما يجعلها اشتقاقها في منأى بعيد عن الزمانية الأصلية والتزمن. مع ذلك، من الممكن أن يُدرَك فيما يتخارج عن ذاته للزمانية الأصلية مبدأ جميع الأشكال اللاحقة من التخارج والتسوية التي تؤثر فيه. وهكذا يظهر السؤال ما إذا كان اشتقاق الكيفيات الأقل أصالة لا يخفي دائرية هذا التحليل برمته. أليس الزمان المشتق مستبَقاً أصلاً فيما هو خارج ذاته في الزمانية الأصلية؟

التاريخية

ما من طريقة أستطيع بها أن أقيس ما أدين به لمساهمة هيدغر الأخيرة حول الظاهراتية التأويلية في نظرية الزمان. وأكثر كشوفها قيمة تتسبب في ظهور أكثر العقد استعصاءاً. والتمييز بين الزمانية والتاريخية والتزمن (الذي يرد في آخر فصلين، يمكن القول إن الكتاب يتوقف عندهما دون أن يخلص إلى نتيجة) يمكن إضافته إلى الكشوف المهمة الأخرى مثل اللجوء إلى **الهم** بوصفه ما يجعل الزمانية ممكنة والوحدة الجمعية من التخارجات الثلاثة للزمانية.

يظهر سؤال التاريخية عن طريق صياغة تساؤل (Bedanken)، أصبح الآن مألوفاً لدينا. «هل نقلنا حقاً كلَّ الآنية، فيما يتعلق بالوجود ـ ككل من حيث الأصالة، إلى انوجاد (Vorhabe) تحليلنا الوجودي؟» (ص424)[21]. تفتقر

الزمانية في جانب منها إلى ما يجعلها كلاً. وهذا الجانب هو الامتداد بين الميلاد والموت. ولكن كيف تمّ التفكير بهذا في تحليل أهمل حتى الآن الميلاد، وبضمنه الفترة الممتدة بين ـ الميلاد ـ والموت؟ والحال أن هذا «الما ـ بين» الاثنين هو امتداد الآنية. وإذا لم يكن قد قيل من قبل شيء بهذا الخصوص، فذلك استبعاداً لخشية السقوط في شبكة التفكير العادي حول الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد. وأي شيء أكثر إغراءً من أن نماهي هذا الامتداد بفاصل قابل للقياس بين «آن» البداية و«آن» النهاية؟ ولكن ألم نهمل، في الوقت نفسه، التأمل في الوجود الإنساني من خلال مفهوم، أليف لدى كثير من المفكرين في بداية هذا القرن، بمن فيهم دلتاي، هو مفهوم «تلاحم الحياة» (Zusammenhang des Lebens)، مأخوذاً بمعنى متوالية من التجارب «في الزمان»؟ ليس من سبيل إلى إنكار ورود شيء ما مهم هنا، لكنه شيء أساء إليه التصنيف المعيب الذي فرضه التمثيل العادي للزمان. فالحقيقة أننا نضع في إطار توالٍ بسيط ليس فقط التلاحم والتتابع، بل أيضا التغير والدوام (ولنلاحظ هنا أن هذه جميعاً هي مفاهيم تحظى باهتمام كبير من السرد). يصير الميلاد، إذاً، حدثاً في الماضي الذي لم يعد يوجد، تماماً كما يصير الموت حدثاً مستقبلياً لم يحدث بعد، ويصير تلاحم الحياة انقضاءاً للزمان يؤطره سائر الزمان. ولن نتمكن إلا من خلال ربط المباحث المشروعة المتركزة حول مفهوم «تلاحم الحياة» بإشكالية الهم، من أن نعيد لأفكار الامتداد والحركة والثبات الذاتي كرامتهم الأنطولوجية، التي يضعها التمثيل العادي إلى جوار الثبات والتغير والدوام في الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد. وحين يرتبط ما بين ـ الحياة ـ والموت بالهم، يكف عن أن يبدو فاصلاً يعزل نقطتي النهاية غير الموجودتين. على العكس من ذلك، لا تملأ الآنية فاصلاً زمانياً، بل تشكل بامتدادها وجودها الحقيقي، كامتداد، وهو وجود يغلف بدايتها الخاصة ونهايتها الخاصة ويضفي معنى على الحياة بوصفها «الما ـ بين». ولن نجد

أنفسنا قريبين مثل هذا القرب من أوغسطين كما في هذه الملاحظة.

من الضروري أن نشير بوضوح إلى أن هيدغر يحاول باشتقاقه امتداد الآنية بدءاً من التزمين الأصلي أن يجدد معنى الكلمة الألمانية القديمة (Geschehen)، وأن يؤاخي بينها وبين الإشكالية الأنطولوجية عن ما ـ بين ـ الحياة ـ والموت. واختيار هذه الكلمة اختيار مناسب ما دامت المفردة (Geschehen) («يؤرخن» كما تنقلها الترجمة الإنجليزية «للوجود والزمان») فعلاً مماثلاً لـ(Zeitigen) الذي يدلّ على العملية التزمينية.

بالإضافة إلى ذلك، وبفضل القرابة الدلالية مع الصيغة الجوهرية لمفردة (Geschichte) (التاريخ)، يفضي بنا الفعل «يؤرخن» (geschehen) إلى عتبة سؤال إبستمولوجي (معرفي) يشكل أهمية كبيرة بالنسبة لنا، هو أن البحث التاريخي يكون ذا معنى سواء ما إذا كنا نفكر تاريخياً، بسبب علم كتابة التاريخ، أم أليس يكون هناك معنى تاريخي لأن الآنية تؤرخن ذاتها. وسنعطي لاحقاً هذا الحوار بين أنطولوجيا التاريخية وإبستمولوجيا كتابة التاريخ ما يستحقانه تماماً من انتباه. أما الآن فإن المشكلة التي نواجهها أكثر جذرية. وهي معنية بطبيعة «الاشتقاق» الذي نعبر من خلاله من الزمانية إلى التاريخية على المستوى الأنطولوجي.

وهو أقل من أن يبدو اشتقاقاً ذا طريق واحد، كما يصرح هيدغر. فمن ناحية، تدين التاريخية بمحمولها الأنطولوجي لهذا الاشتقاق. وبالوسع الارتفاع بالامتداد والحركة والثبات الذاتي من تمثيلهم الواطئ فقط من خلال إحالة إشكالية التاريخية بأسرها إلى إشكالية الزمانية[22]. بل نحن غير قادرين على إعطاء معنى مقنع للعلاقات بين الحركة والثبات الذاتي ما دمنا نفكر بهما من خلال المقولات المتقابلة عن التغير والدوام.

ومن ناحية أخرى، تضيف التاريخية بعداً جديداً ـ وهو بعد أصيل لا يقل أصلية ـ للزمانية، التي تشير نحوها جميع العبارات العادية عن التماسك والتغير والثبات الذاتي، برغم حالتها الواطئة. ولو لم يكن لدى الحس

المشترك تصور قبلي معين عنها، لما ظهر سؤال إعادة تنظيم هذه العبارات في الخطاب الأنطولوجي عن الآنية. وما كنا سنسأل سؤال الصيرورة التاريخية للآنية، لو لم نكن قد سألنا أصلاً في إطار المقولات غير المتلائمة، الأسئلة عن التغير والثبات الذاتي، من خلال أسئلة امتداد الآنية بين الحياة والموت. ويفرض سؤال الثبات الذاتي نفسه، على الخصوص، حالما نسأل أنفسنا عن «مَن» الآنية. ولا نستطيع تحاشي هذا السؤال بمجرد أن يعود سؤال النفس إلى الصدارة مع سؤال الإقبال، الذي يتواصل مع الإحالة الذاتية في الوعد والجرم[23].

لذلك من الصحيح تماماً أن فكرة التاريخية، وإن كانت مشتقة، فهي تضيف إلى فكرة الزمانية، على المستوى الوجودي نفسه، تلك السمات التي تدلّ عليها كلمات «الامتداد» و«الحركة» و«الثبات الذاتي». يجب ألا ننسى هذا الإثراء الأصلي الذي يوفره الاشتقاقي حين نسأل بأية طريقة تكون التاريخية هي الأرضية الأنطولوجية للتاريخ، وبأية طريقة تكون إبستمولوجيا كتابة التاريخ مبحثاً يتأسس على أنطولوجيا التاريخية[24].

يجب الآن أن نستكشف المصادر التي يوفرها هذا الاشتقاق الابتكاري، إذا جاز لنا أن نسميه كذلك. إن اهتمام هيدغر الأساسي بهذا الصدد هو أن يقاوم نزوعين يوجدان في كل تفكير تاريخي. يكمن أحدهما في التفكير بالتاريخ بلا تردد بوصفه ظاهرة اجتماعية عامة، أو ليس التاريخ تاريخ الناس جميعاً؟ ويقود الثاني إلى فصل الماضي عن علاقته بالمستقبل وتفسير الفكر التاريخي بوصفه استرجاعاً خالصاً. ويمضي هذان النزوعان يداً بيد، ذلك أن التاريخ الاجتماعي العام هو حقاً ما نحاول أن نفهمه في كيفية استرجاعه حتى بعد الاسترجاع.

للتصدي للإغراء الأول، يضع هيدغر أولية التاريخية لكل آنية «وقائعية» في علاقة بأي بحث حول تاريخ العالم، بالمعنى الذي يعزوه هيغل لهذه الكلمة. «للآنية وقائعياً «تاريخها»، ويكون لها شيء من هذا النوع، لأن

وجود هذا الكيان تشكله التاريخية» (ص434). وهذا المعنى الأول هو حقاً معنى كلمة «تاريخ» الذي يقترحه بحث يتخذ من الهم دليلاً له، ويرى في الوجود ـ نحو ـ الموت ـ منعزلاً ولا فكاك منه ـ محكاً لأي موقف أصيل من الزمان[25].

أما الإغراء الثاني فيتصدى له هيدغر بكامل ثقل التحليل السابق، الذي يعطي الأولية للمستقبل في التكوين المتبادل للتخارجات الزمانية الثلاثة. لكن هذا التحليل لا يمكن الاستمرار به بالطريقة نفسها، إذا ما أردنا أن نضع في حسباننا السمات الجديدة التي تضيفها التاريخية (وهي الامتداد والحركة والثبات الذاتي). وهذا هو السبب في كون حركة الإقدام ـ نحو في اتجاه الانوجاد يجب أن يعاد التفكير بها بطريقة تفسر الانقلاب الذي يبدو به الماضي وكأنه يستعيد الأولية على المستقبل. وتمضي اللحظة الحاسمة في هذه المحاججة على النحو التالي. ما من دافع نحو المستقبل لا يلتفت راجعاً نحو شرط العثور على نفسه مقذوفاً به أصلاً في العالم. والآن فإن هذه العودة إلى ذاته ليست محددة بالعودة إلى أكثر الظروف عرضية وخارجية في اختياراتنا المحايثة. بل تكمن بطريقة أكثر جوهرية في الإمساك بالإمكانيات الداخلية الأكثر دواماً وقد انعكست فيما يبدو أنه لا يشكل أكثر من مناسبة عرضية وخارجية للفعل. وبغية التعرض للعلاقة الحميمة بين الاستباق والسقوط، يغامر هيدغر بتقديم أفكار شقيقة عن التراث والتحويل والنقل. وقد وقع الاختيار على مصطلح التراث (Erbe) لما ينطوي عليه من معاني إيحائية. والحقيقة أن السقوط، لكونه مقذوفاً، يقدم لكل شخص التصور المفرد لكثرة من الإمكانيات التي ما تمّ اختيارها ولا التقيّد بها، بل تمّ تداولها ونقلها. زد على ذلك أن التراث هو ما يمكن أن يفهمه المرء وأن يلجأ إليه ويتبناه. لسوء الحظ تخلو اللغة الفرنسية من النظائر الدلالية المماثلة للألمانية لتعيد تشكيل شبكة الأفعال والسوابق التي تجمع معاً هذه الفكرة عن التراث الذي يمكن تداوله والاضطلاع به وتبنيه[26].

وتشكل هذه الفكرة المفتاحية عن التراث الذي يتمّ تداوله وتبنيه نقطة المحور في هذا التحليل. فهي تمكّننا أن نرى أن أية عودة رجوعاً تأتي من إقبال انعطف، في جوهره، نحو المستقبل.

والتمييز بين نقل الإمكانيات التي هي ذاتي نفسها، بوصفها انوجاداً، والتحويل الاتفاقي لشبكة ثابتة من الظروف، يفتح بدوره الطريق لتحليل يستند إلى القرابة بين المفاهيم الثلاثة التي تجمع بينها دلاليات اللغة الألمانية: (Schiksal) و(Geschick) و(Geschichte) التي نترجمها بـ«القدر» و«المصير» و«التاريخ».

لا شكّ أن المصطلح الأول يعزز الطبيعة الموناديّة (الأحادية) للتحليل، على الأقل في بدايته. ما أتناوله، أتناوله لنفسي، تماماً كما أتلقى نفسي كتراث من الإمكانيات. هذا هو قدري. ولو كنا حقاً نبني جميع مشاريعنا في ضوء الوجود ـ نحو ـ الموت، إذاً لتساقط كل ما هو محض اتفاق. ما يبقى من حصتنا هو أننا نشترك في الوجود، عند فقدان أخلاقنا. فالقدر: «ذلك هو الطريقة التي ندلّ بها على الأرخنة الأصلية للآنية، التي تكمن في الإقبال الأصيل، والتي فيها تتناول الآنية ذاتها لذاتها، حرة أمام الموت، في إمكانية ورثتْها، ولكنها مع ذلك اختارتها» (ص435). وعلى هذا المستوى، تختلط الإكراهات والاختيارات ببعضها، كما يختلط انعدام القوة والامتلاء بالقوة في المفهوم المبالغ فيه عن القدر.

لكن هل من الصحيح أن التراث يتمّ تداوله من النفس إلى النفس عينها؟ ألا يتمّ تلقيه دائماً من شخص آخر؟ غير أن الوجود ـ نحو ـ الموت، على ما يبدو، يستبعد كل شيء يمكن نقله من شخص إلى آخر. فضلاً عن ذلك فإن الشعور يضيف لمسة شخصية ذات صوت صامت تتوجه من الذات إلى الذات. وتتضاعف المشكلة حين ننتقل من التاريخية الفردية إلى التاريخ الاجتماعي العام. وهكذا فإن فكرة «المصير الجماعي» (Geschick)، هي التي تستدعى لتضمن هذه النقلة وتثب هذه الوثبة.

والعبور المفاجئ من القدر الفردي إلى المصير الجماعي يمكن استيعابه عن طريق اللجوء إلى المقولة الوجودية عن «الوجود ـ مع» (Mitsein)، التي أشير إليها إشارات شحيحة في «الوجود والزمان». وأقول «شحيحة»، لأن المقطع المكرس لفكرة «الوجود ـ مع» (الفقرات 25 ـ 27) يعنى في الجزء الأكبر منه بالأشكال الهجينة من اليومية التي تمّ التأكيد عليها تحت مقولة «الهُم» they. ويحدث قهر الذات دائماً على خلفية هذه «الهُم»، دون أخذ الأشكال الأصيلة من المعونة الجماعية أو المتبادلة بالاعتبار. لكن اللجوء إلى الوجود ـ مع، في الأقل في هذه النقطة الحاسمة من التحليل، يبيح لنا أن نقرن معاً بين التاريخية الجماعية (Mitgeschehen) والتاريخية. وهذا بالتحديد هو ما يحدد المصير الجماعي. ومن الجدير بالملاحظة هنا أن هيدغر يواصل هنا سجاله ضد فلسفات الذات، وضد فلسفة الذاتية المتبادلة أيضاً، فيختصم مع الدعوى التي تزعم أن تاريخية طائفة ما أو جماعة ما أو شعب ما يمكن تشكيلها على أساس المصائر الفردية. وهذه نقلة لا تقل عدم مقبولية عن النقلة التي «تفهم الوجود ـ مع ـ الآخرين بوصفه حدوثاً مشتركاً لذوات متعددة» (ص436). وكل شيء هنا يشير إلى أن هيدغر يكتفي باقتراح فكرة التماثل بين المصير الجماعي والقدر الفردي، وبالتلويح بنقل الملاحظات نفسها من مكان إلى آخر ـ أي تراث له أرضية من الإمكانيات، الإقدام..الخ. ويتهيأ بفعله هذا إلى أن يشير عند الحاجة إلى المكان الفارغ الذي ينبغي أن تملأه مقولات أكثر تلاؤماً على نحو خاص مع «الوجود ـ مع»: كالصراع والإطاعة المقاتلة والولاء[27].

بطرح هذه المصاعب، التي سنعود لها في فصل لاحق، جانباً، يبدأ الخط المركزي لتحليل التاريخية برمته من فكرة الامتداد، ويتبع سلسلة من المفاهيم الثلاثة المترابطة دلالياً ـ وهي التاريخ (Geschichte) والقدر (Schiksal) والمصير الجماعي (Geschick) ـ ثم يبلغ ذروته في مفهوم التكرار (أو الإعادة) (Wiederholung).

وأود أن أؤكد على نحو خاص على المقابلة بين المصطلح الأول عن الامتداد، والمصطلح الأخير عن التكرار. فهو يتطابق تماماً مع الجدل الأوغسطيني عن الانتشار والقصد، الذي غالباً ما ترجمته بمصطلحي التنافر والتوافق.

والتكرار (أو الإعادة) ليس بالمفهوم المعروف لنا في هذه المرحلة من قراءتنا «للوجود والزمان». وتحليل الزمانية ككل هو، كما رأينا، تكرار للتحليلية الكاملة للآنية تم تطويره في القسم الأول. بالإضافة إلى هذا فقد تمّ إدراك مقولة الزمانية المهيمنة، في الفصل الرابع من القسم الثاني، وحظيت بتأكيد خاص لقدرتها على أن تكرر، سمةً فسمة، كل لحظة من لحظات تحليلية الآنية. والآن نجد أن التكرار هو الاسم الذي أُعطيَ للعملية التي بمقتضاها يعيد استباق المستقبل واستعادة الامتلاء ولحظة الرؤية بما يتناغم «مع زمانها الخاص» في تشكيل وحدتهم، على المستوى الاشتقاقي للتاريخية. وبمعنى ما فإن التوليد المتبادل للتخارجات الثلاثة للزمانية، التي تبدأ بالمستقبل، ينطوي على خلاصة وجيزة للتكرار. ولكن بقدر ما تجلب معها التاريخية مقولات جديدة تنبع من التاريخية (Geschehen) وعلى الخصوص بقدر ما ينتقل التحليل برمته من استباق المستقبل نحو استرداد الماضي، لا بد من وجود مفهوم جديد لربط التخارجات الثلاثة، قائم على موضوعة التاريخية الصريحة، وهو تحديداً تناول الإمكانيات الموروثة ولكنها مع ذلك يتم اختيارها طوعاً. «التكرار هو تناول صريح ـ أي أنه الرجوع نحو إمكانيات الآنية التي ـ كانت ـ هناك» (ص447)[28]. فالمهمة الأساسية لمفهوم التكرار هي إعادة تأسيس التوازن إلى فكرة التراث المتداول الذي يندفع قليلاً إلى جانب الانوجاد لاسترجاع أولية الإقبال الاستباقي في قلب ما تمَّ محوه وإلغاؤه والفراغ منه، وما لم يعد له وجود. وهكذا ينفتح التكرار على احتمالات لم تلحظ من قبل، أو أُجهضت، أو تمَّ التغاضي عنها في الماضي[29]. وهو يفتح الماضي مرة أخرى في اتجاه الإقدام ـ نحو. وبإحكام

الربط بين التداول والإقبال، يفلح مفهوم التكرار دفعة واحدة في المحافظة على أولية المستقبل وبإجراء تغيير نحو الانوجاد. وهذا الاستقطاب السري بين التراث الذي يتمُّ تداوله والإقبال الاستباقي يمكن أن يجعل من التكرار رداً (erwidern) يوغل في البعد على إنكار (Widerruf) سيطرة الماضي على الحاضر[30]. بل إن التكرار يفعل أكثر من ذلك. فهو يسم بميسم الزمانية سلسلة من المفاهيم المكوِّنة للتاريخية بأسرها ـ مثل التراث والتداول والتاريخ والشروع والمشاركة في التاريخية والمصير والقدر ـ ويعيد التاريخية من جديد إلى أصلها في الزمانية[31].

* * *

يبدو أن الزمان يُقدِم على المرور من موضوعة التاريخ إلى موضوعة التزمن، التي كانت قد استبقت في الحقيقة باستمرار في التحليلات السابقة. لكننا ينبغي أن نتوقف هنا لنتأمل في نزاع ليس بهامشي فيما يتعلق بالمشروع الشامل «للوجود والزمان». ويهتم هذا المشروع بنصاب كتابة التاريخ، أو بعبارة أعم علوم الروح - (Geisteswissenschaften) أو العلوم الإنسانية ـ في علاقتها بالتحليلية الوجودية للتاريخية. والموضع الذي يحتلُّه هذا النقاش في الفكر الألماني، ولا سيّما بتأثير دلتاي، أمر معروف. ومعروف أيضاً أن هذه المشكلة استحوذت على تفكير هيدغر قبل أن يكتب «الوجود والزمان». وبهذا المعنى، يمكننا القول إن تفنيد الدعوى التي تدعيها العلوم الإنسانية في كونها قد أُقيمت على أساس يمتاز بالضبط الذاتي، بحيث تساوي العلوم الطبيعية، ينتمي للجوهر التكويني «للوجود والزمان»، برغم أن الأطروحة القائلة بأن إبستمولوجيا العلوم الإنسانية توضع كلّها في مرتبة لاحقة بالتحليلية الوجودية تبدو وكأنها تشكل نوعاً من الأرض الغريبة المستدخلة في ضمن الإشكالية العامة عن اشتقاق مستويات التزمين.

وإذا توخينا الإيجاز، فإن اللوم الموجه إلى إبستمولوجيا محضة للعلوم (ودلتاي هو الصانع الأبرز لهذا الاتجاه) هو أن مثل هذه الإبستمولوجيا تمنح

نفسها مفهوماً عن الماضوية غير قائم على أساس وطيد، بإخفاقها في تأسيس هذا المفهوم على انوجاد التاريخية التي تضفي المعقولية على علاقتها بالإقدام ـ نحو والاستحضار[32]. ومن لا يفهم «الأرخنة» بالمعنى الهرمنيوطيقي التأويلي، لن يفهم «التاريخي» بمعنى العلوم الإنسانية[33].

وبالخصوص لا يفهم الأكاديميون ما ينبغي أن يكون بالنسبة إليهم: ألا وهو أن للماضي، الذي لم يعد له وجود، آثاراً، وأنه يمارس تأثيراً، وفعلاً على الحاضر. وهذا الأثر البعدي (Nachwirkende)، الذي يمكن القول إنه لا يصير صريحاً إلا لاحقاً وفيما بعد، ينبغي أن يكون مصدر إدهاش لنا. بعبارة أدق، لا بدّ أن تتجه حيرتنا نحو فكرة بقايا الماضي. ألسنا نقول عمّا يتبقى من معبد أغريقي، إنه «شذرة من الماضي» ما زالت «حاضرة»؟ وهنا تكمن مفارقة الماضي التاريخي بأسرها. فهو من جهة، لم يعد له وجود، وهو من جهة أخرى، ما زالت تبقيه بقايا الحاضر حاضراً ـ تحت ـ اليد. هكذا تعود مفارقة «ما لم يعد» و«ما ليس بعد» بقوة.

من الواضح أن فهم المقصود بالبقايا والأطلال والآثار القديمة والمعدات البائدة يفلت من إبستمولوجيا لا أساس لها في الآنية. فخاصيته الماضوية ليست مكتوبة على مُحيّا المتبقي، حتى لو كان قد تعرض للإتلاف. بل العكس تماماً، فهذه الخاصية مهما كانت زائلة، فإنها لم تنقضِ، بل هي ما زالت قائمة. وتؤكد هذه المفارقة على أن الموضوع التاريخي لا وجود له إلا بالنسبة إلى كائن يمتلك حسَّ الأرخنة أصلاً. هنا نعود إلى السؤال: ماذا كانت، في زمان آخر، الأشياء التي نراها الآن أمامنا، تالفةً، ولكنها لا تزال مرئية؟

ليس هناك سوى حل واحد. ما لم يعد له وجود هو العالم الذي كانت تنتمي له هذه البقايا. ولكن يبدو أن الصعوبة تندفع إلى الخلف أكثر. إذ على ماذا يدلّ ما لم ـ يعد ـ له ـ وجود بالنسبة إلى العالم؟ ألم يرد سابقاً أن

«العالم ليس سوى طريقة في وجود الآنية، التي هي وقائعياً وجود ـ في ـ العالم» (ص432)؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن إقران الوجود ـ في ـ العالم بالزمان الماضي؟

يتركني جواب هيدغر في حيرة. إذ لا تحلّ المفارقة، عنده، إلا بالموجودات التي تقع تحت مقولة الجاهز ـ تحت ـ اليد والحاضر ـ تحت ـ اليد، الذي لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن بخصوصه أن يكون ما لم يعد له وجود، ولكنه ما زال حاضراً، شيئاً «ماضياً». لكن المفارقة لا تحلّ بساحة ما ينطوي على الآنية، لأن الآنية تفلت من التصنيف المقولاتي الوحيد الذي يثير فيه الماضي مشكلة. «لكن الآنية التي لم يعد لها وجود، ليست «ماضياً»، بالمعنى الدقيق أنطولوجياً، بل هي في الحقيقة كانت ـ انوجاداً ـ هناك» (المصدر نفسه). وبقايا الماضي هي بقايا ماضٍ، لأنها كانت معدات وزاداً ينتمي «لعالم كان منوجداً، عالم الآنية التي كانت موجودة هناك» (المصدر نفسه). بمجرد أن يجري التمييز بين «الماضي» و«الانوجاد»، وبمجرد أن ينسب الماضي إلى رتبة الزاد والمعدات، المعطاة والجاهزة ـ تحت ـ اليد، يتمهد الطريق للتحليل المعروف عن التاريخية، الذي ناقشناه سابقاً.

برغم ذلك قد نتساءل ما إذا كانت كتابة التاريخ قد عثرت على أساس لها في التاريخية، أم تمّ تحاشي المشكلات التي تثيرها وحسب. بالتأكيد لم يكن هيدغر غافلاً عن هذه المعضلة، ونستطيع نحن أن نتفق معه حين يقول إن ما هو ماضٍ في البقايا التاريخية هو العالم الذي كانت تنتمي إليه هذه البقايا. ولكن كنتيجة، كان مضطراً لنقل التأكيد على مصطلح «العالم». فعالم الآنية هو الذي يقال إنه كان انوجاداً ـ هناك. وبنقل التأكيد هذا، فإن الزاد الذي نواجهه في العالم نفسه يصير تاريخياً، بمعنى اشتقاقي[34]. بهذه الطريقة، ينساق هيدغر إلى صياغة عبارة «تاريخي ـ عالمي» (weltgeschichtlich)، ليدلّ بها على تلك الموجودات، عدا الآنية، التي يمكن

أن توصف بأنها «تاريخية»، بمعنى الأرخنة، بسبب انتمائها إلى عالم **الهم**. يعتقد هيدغر أنه بهذا تخلص من مزاعم الإبستمولوجيا عند دلتاي. «لا تكتسب الكائنات التاريخية ـ العالمية صفتها التاريخيّة أولاً، بل لنقل إنها، بسبب موضعة ذات طابع تاريخي، تصير تلك الكائنات، التي هي في ذاتها حين تتواجه في ـ داخل ـ العالم» (ص433).

يبدو لي أن ما تمّ تفاديه هنا هو على وجه التحديد إشكالية الأثر، التي يقوم فيها الاتصاف بالتاريخية ـ بالمعنى الوجودي للكلمة ـ على أساس بقاء الشيء معطى وجاهزاً تحت اليد، أي يبقى مجرد «علامة» طبيعية قابلة على أن تكون دليلاً للعودة نحو الماضي[35]. وإلى جانب الأثر، يتحدى هيدغر أيضاً الفكرة القائلة بأن المسافة المتزايدة في الزمان هي سمة خاصة من سمات التاريخ، تجعل القدم في ذاته معياراً للتاريخ. وهنا أيضاً تطرح فكرة المسافة الزمنية جانباً بوصفها ليست ذات دلالة أصلية. ينبع الاتصاف بالتاريخية، عند هيدغر، حصراً من تزمين الآنية، مع التحوّط بوضع التأكيد على جانب العالم في الوجود ـ في ـ العالم، وأن المواجهة مع الزاد والمعدات تندمج بمثل هذا الوجود ـ في ـ العالم.

ويبدو لي أن الطريقة الوحيدة لتسويغ الأولية الأنطولوجية التي تحظى بها التاريخية على كتابة التاريخ، تكمن في أن نبيّن على نحو مقنع كيف تتولد الثانية من الأولى. هنا نجري صوب أكبر صعوبة لأي تفكير في الزمان يحيل أي شكل اشتقاقي من الزمان إلى شكل أصلي، يتمثل في الزمانية الفانية **للهم**. وتشكل هذه المعضلة عائقاً كبيراً أمام أي تفكير تاريخي. ولا أستطيع أن أفهم كيف أن تكرار الإمكانيات التي يرثها كلٌ منا كنتيجة للوجود المقذوف في العالم يكون على مستوى نطاق الماضي التاريخي. وتوسيع فكرة الأرخنة إلى أرخنة جماعية، أو ما يسميه هيدغر بالمصير **(Geschick)** يوفر بالطبع أساساً واسعاً للانوجاد. ولكن الفجوة بين الانوجاد وبقايا الماضي تبقى، في الواقع، بقدر ما يظلّ ما يفتح الطريق لتساؤل جديد عن الماضي

هو البقايا المرئية. ولا بد من تسوية كل شيء إذا بقي على هذا الماضي الذي يشير إليه الأثر، أن يندمج بانوجاد جماعة ما ومصيرها.

يهوّن هيدغر المعضلة بإضافته إلى فكرة أصل الأشكال الاشتقاقية أو مصدرها (Herkunft)، لا قيمة نقصان تدريجي للمعنى، بل قيمة زيادة في المعنى. ويدين هذا الإثراء، كما سنرى، إلى ما استعاره تحليل الزمانية ـ التي تؤشرها الإحالة إلى أكثر سمات الوجود حميمية تأشيراً صريحاً، أعني سمة الفناء التي تميّز وجودنا ـ من التحليلات التي قام بها في القسم الأول من «الوجود والزمان»، حيث جرى التأكيد على قطب العالم في مقولة «الوجود ـ في ـ العالم». وهذه العودة إلى قوة العالمية عند نهاية العمل ليست أقل الأشياء إدهاشاً مما يمكن العثور عليه في تحليل هيدغر للزمانية.

يتأكد هذا فيما سيأتي في النص عند العبور من التاريخية إلى التزمن.

تهتم المقاطع الأخيرة (الفقرات 75 ـ 77) من الفصل الخاص بالتاريخية، الموجهة ضد دلتاي[36]، اهتماماً ظاهرياً جداً بالتأكيد على إلحاق كتابة التاريخ بالتاريخية لإلقاء ضوء جديد على قلب المشكلة في العبور من الانوجاد إلى الماضي التاريخي. وينصبّ التركيز الأساسي على عدم أصالة الانشغال الذي يحدو بنا أن نفهم أنفسنا في العلاقة بأشياء أو موضوعات هَمّنا، وأن نتحدث لغة «الهُم». يقول هيدغر إننا يجب أن نردّ بعناد على هذا، بكل ما تنطوي عليه الظاهراتية التأويلية للهم من جذية، بأن «أرخنة التاريخ هي أرخنة للوجود ـ في ـ العالم» (ص440)، وأنه «مع كل حالة من حالات كينونة الوجود التاريخي في العالم كان الحاضر ـ تحت ـ اليد والجاهز ـ تحت ـ اليد قد اندمج في تاريخ العالم» (المصدر نفسه). فتجعل أرخنة الزاد والمعدات هذه الكيانات المستقلة تعتمد على لغز الماضوية والماضي، لافتقارها إلى أي دعم في تاريخية الوجود ـ في ـ العالم، التي تشمل وجود الزاد والمعدات. على أن هذا الاستقلال، الذي يضفي نوعاً من الموضوعية على العمليات التي تؤثر في المعدات والأعمال والنصب وما

شابه ذلك يمكن فهمها ظاهراتياً من خلال تكوين انشغال يبدأ **بالهم** «دون أن يكون قد أُحيط به بصفة علموية تاريخية(*)» (ص441). وبنى السقوط واليومية والغفلية التي تنبع من تحليل الآنية، كافية، فيما يرى هيدغر، لتفسير سوء الفهم الذي نعزو به للأشياء تاريخاً. وتكون الغلبة لدعوة إلى الأصالة على الاهتمام باتخاذ خطوة العبور من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا، برغم أن ضرورة القيام بهذا الفعل ليست محل اختلاف[37].

ولكن هل يمكننا التساؤل عن «المصدر الوجودي لعلم التاريخ» (ص444)، وهل نستطيع أن نؤكد أنه يتجذر في الزمان، دون اجتياز الطريق الرابط بينهما في كلا الاتجاهين؟

التزمن

فلنختم هذه الكلمة الاعتراضية عن النزاع الواسع حول أرضية العلوم الإنسانية، ولنستهدِ مرة أخرى بالإشكالية التي تعنى بمستويات التزمين التي تشكل لبّ القسم الثاني من «الوجود والزمان».

ببسطنا المعاني الجديدة التي اكتسبها المفهوم الظاهراتي عن الزمان من خلال العبور من مستوى الزمانية الخالصة إلى مستوى التاريخية، هل أعطينا للزمانية نفسها امتلاءا عينياً كانت تفتقر إليه باستمرار منذ بدء تحليلاتنا[38]؟ وتماماً مثلما يبقى تحليل الزمانية ناقصاً دون الاشتقاق، الذي يخلق بدوره مقولات جديدة، ويفضي إلى فكرة التاريخية، كذلك لم يكتمل التعرف على التاريخية ما دامت لم تُكمَّلْ بفكرة التزمن التي هي مع ذلك مشتقة منها[39].

والواقع أن الفصل المعنون «الزمانية والتزمن كمصدرين للمفهوم العادي عن الزمان» (ص456) أدنى من أن يشكل صدى شاحباً للتحليل الوجودي

(*) المقصود بالكتابة العلموية للتاريخ: historiology النظر إلى التاريخ كدراسة للوثائق والآثار التي يمكن التحقق منها علميا، مع إغفال البعد الإنساني والوجودي في المشروع التاريخي-المترجم.

للزمانية. وهو يكشف عن فيلسوف يعطي ظهره للحائط. هنا يُطرَح سؤالان متميزان: بأية طريقة يكون التزمن ـ أي جميع التجارب التي يتحدد بها الزمان بوصفه ما تقع فيه الأحداث ـ مرتبطاً بالزمانية العميقة؟ وبأية طريقة يشكل هذا الاشتقاق أصلاً للمفهوم العادي عن الزمان؟ مهما كان هذان السؤالان قريبين، فهما سؤالان منفصلان. أحدهما يطرح مشكلة الاشتقاق، والثاني مشكلة التسوية. غير أن رهان كلا السؤالين هو ما إذا كانت الثنائية بين زمان النفس والزمان الكوني (الفصل الأول من هذا الجزء) والثنائية بين الزمان الظاهراتي والزمان الموضوعي (الفصل الثاني من هذا الجزء) يمكن التغلب عليها أخيراً في تحليلية الآنية. ولنركز انتباهنا على أوجه التزمن التي تستعيد أصلها بدءاً من الزمانية الأصلية. والتعبير الحيوي الذي يستخدمه هيدغر للإشارة إلى الجانب المزدوج في الاعتماد والابتكار المتعلق بهذا الأصل هو «الحساب مع الزمان» (Rechnen mit) الذي يتمتع بفضيلة التصريح بالتسوية التي ستظفر عن طريقه فكرة الحساب (Rechnung) في التمثيل العادي للزمان، وتضمّ في ذاتها آثار الأصل الظاهراتي التي ما زالت قادرة على النفاذ إلى التأويل الوجودي[40]. وما أن نتفحص هذه الآثار، حتى تكشف باستمرار أصالة هذه الطريقة في التزمين، وفي الوقت نفسه، تمهد الطريق للأطروحة المتعلقة بتسوية التزمن مع التمثيل المألوف للزمان، بحيث تصير أكثر السمات أصلية للتزمن، أكثرها امتلاكاً لأصل مخفي بعمق.

ويمكن تمييز المصدر بسهولة، فيما يتعلق بمجموعة أولية من السمات. «فالحساب مع الزمان» هو في المقام الأول تأكيد لزمان العالم الذي تطرقنا لذكره سابقاً عند مناقشة التاريخية. وينتقل زمان العالم إلى الصدارة حالما ننتقل إلى كيفية وجود الأشياء التي نواجهها «في» العالم: أي حاضرة ـ تحت ـ اليد وجاهزة ـ تحت ـ اليد. ويذكّر أحد جوانب البنية الكلية للوجود ـ في ـ العالم التحليل بأن الأولية التي أُعطيت للوجود ـ نحو ـ الموت كانت تتعرض لخطر ميلان الميزان إلى جانب الداخلية والباطنية. لا بدَّ أن يتذكر الزمان

نفسه، إذا كانت الآنية لا تعرف نفسها بما يتناغم مع مقولات الحضور ـ تحت ـ اليد والجاهزية ـ تحت ـ اليد، فإن الآنية لا تكون في العالم إلا من خلال الشروع الذي تحافظ عليه مع هذه الأشياء، وأن تصنيفها يجب ألا ينسى بدوره. فالآنية توجد إلى جوار(bei) .. أشياء العالم، تماماً كما توجد مع (mit) غيرها. ويستدعي هذا الوجود ـ إلى ـ جوار، بدوره، شرط الانقذاف الذي يشكل الوجه الآخر لأي مشروع ويؤكد على السلبية الأصلية التي يسمو عليها كل فهم، وهو فهم هو دائماً في «سياق معطى». وفي الحقيقة، لم تتمَّ التضحية ببعد الوجود المتأثر في التحليلات السابقة بالوجود المشتَرع، كما أظهر استخلاص التخارجات الثلاثة للزمان باستفاضة. يؤكد التحليل الحاضر على مشروعية هذا الإيضاح. ونقل التأكيد على «القذف إلى جوار» له نتيجة لازمة تتمثل في الأهمية التي تعطى للتخارج الزماني الثالث، الذي ألقى عليه تحليل الزمان بوصفه زمان المشروع، وبالتالي بوصفه مستقبلاً، نوعاً من الشك. والوجود إلى جوار الأشياء التي ينصرف إليها اهتمامنا يعني أن نحيا الهمَّ بوصفه «انشغالاً» (besorgen). وما يهيمن مع الانشغال هو تخارج الحاضر، أو بالأحرى الإحضار، بمعنى الاستحضار. ويعطى الحاضر مع الانشغال حقه الكامل أخيراً. وقد بدأ أوغسطين وهوسرل منه، أما هيدغر فينتهي به. وبالتالي تتداخل تحليلاتهم عند هذه النقطة. ولا ينكر هيدغر أبداً أن من المشروع، على هذا المستوى، التعرف على العلاقات بين التخارجات الثلاثة حول النقطة الحيوية للحاضر. فمن يقول «اليوم» وحده يستطيع أيضاً الحديث عمّا سيحدث «فيما بعد» وما كان ينبغي أن يحدث «من قبل» سواء أتعلق الأمر بالخطط أو العوائق أو المحاذير، وحده كذلك يستطيع أن يتحدث عما كان قد فشل فيه أو فاته التنبه له. وقد حصل في الماضي وعليه أن ينجح فيه «الآن».

إذا أردنا التبسيط إلى حد كبير، فيمكننا القول إن الانشغال يركز على الحاضر، تماماً كما تركز الزمانية الأصلية على المستقبل، وكما تركز

التاريخية على الماضي. غير أن الحاضر، كما يبيّن استخلاص كل تخارج من تخارجات الزمانية من الآخر، لا يُفهم فهماً وجودياً إلا في نهاية المطاف. ونحن نعرف السبب. فباسترداد مشروعية الوجود ـ في ـ داخل ـ العالم الذي يحيط بالآنية، نغامر بخطر إخضاع فهم الآنية مرة أخرى إلى مقولات ما هو حاضر ـ تحت ـ اليد، وجاهز ـ تحت ـ اليد، وهي المقولات التي يرى هيدغر أن الميتافيزيقا حاولت دائماً أن تصنّف الأشياء تحتها، وصولاً إلى التمييز بين النفسي والطبيعي. بل نحن نتعرض لخطر أكبر حين يجعل ميلان الميزان الذي يؤكد على العالم في «الوجود ـ في ـ العالم» من الأشياء التي يعنى بها اهتمامنا ترجح وزناً على الوجود ـ في ـ **الهم**.

وهنا تبدأ التسوية التي سنناقشها فيما سيأتي.

بعد هذه المجموعة من السمات الوصفية، التي يسهل نسبياً الكشف عن «مصدرها»، ينتقل التحليل إلى مجموعة من ثلاث خصائص هي على وجه التحديد الخصائص التي قام المفهوم العادي عن الزمان بتسويتها. ولذلك فهي تحتلّ الموقع المفتاحي في التحليل، عند نقطة تقاطع إشكالية المصدر بإشكالية الاشتقاق (الفقرة 80).

لا نستطيع، وقد أعطينا إطار النقاش التالي، أن نكون يقظين تماماً لابتكار المعنى الذي يضفي على هذا الاشتقاق خاصية إبداعية. لقد أُطلق على الخصائص الثلاث المعنية اسم: قابلية التوقيت، والتمدد، والطابع العام.

ترتبط قابلية التوقيت (datability) بالحساب مع الزمان الذي قيل إنه يسبق المحاسبة الفعلية. وهنا يتأكد أيضاً أن قابلية التوقيت تسبق تعيين المواقيت، بعبارة أخرى، تسبق التحديد الزمني حسب التقويم الفعلي. تتولد قابلية التوقيت من البنية العلائقية للزمان الأصلي، حين يشار إلى الحاضر، بتجاهل أولية الإحالة إلى المستقبل. كل حدث او واقعة قابلة للتوقيت، بمجرد أن تكون لها علاقة بـ«آنٍ» ما. هكذا نستطيع القول إما أنها لم تحدث

«بعد» وستحدث «لاحقاً» أو «بعدئذٍ»، أو أنها «لم تعد» توجد، وقد حدثت «من قبل». وخلافاً لما يمكن أن نعتقده، فإن هذه البنية العلائقية ـ وهي بعينها البنية التي قام عليها تحليل أوغسطين للحاضر ثلاثي الأبعاد، وتحليل هوسرل للاستبقاء ـ الاستدعاء ـ لا يمكن أن تُفهَم في ذاتها ولذاتها. بل يجب ان ننتقل من «الآن» المطلق بمعنى ما إلى «الآن الذي..» الذي يضاف له «حين» و«قبل»، بغية أن نجد المعنى الظاهراتي لهذا التفاعل في العلاقات. بوجيز العبارة، لا بدَّ لنا أن نعود إلى الوجود إلى جوار.. الذي يربط الانشغال بأشياء العالم. وحين نتحدث عن الزمان بوصفه نظاماً من التوقيتات المنتظمة في علاقة بنقطة زمنية تعتبر أصلاً، فنحن نتناسى تماماً أن عمل التأويل هو الذي انتقلنا من خلاله من الاستحضار، بكل ما ينتظر فيه وما يستعاد، إلى فكرة «آنٍ» حيادي. وتكمن مهمة الظاهراتية التأويلية، عند الحديث عن قابلية التوقيت أكثر من المواقيت، في تفعيل عمل التأويل هذا الذي هو مخفي، وهو ملغي في ذاته عند تمثيل الزمان بوصفه نظاماً للتوقيتات(41). وبتفعيل هذا العمل، تستعيد التحليلية الوجودية كلاً من الصفة التخارجية لـ«الآن»، أي انتماءها إلى شبكة الإقدام ـ نحو، والانوجاد والاستحضار، وصفتها في انطوائها على أفق، هو إحالة «الآن الذي..» إلى الكيانات التي يواجهها في العالم بسبب من تشكيل الوجود ـ إلى ـ جوار، الذي هو من خواص الانشغال. ويحدث التوقيت «دائماً» في علاقة بالكائنات التي يواجهها بفعل الانفتاح على «الهناك».

السمة الأصلية الثانية للتزمن هي اعتبار الفترة الزمنية، أي الفاصل بين «قبل» و«حتى» الذي تولده العلاقات بين «الآن» و«من بعد» و«من قبل» (وهو فاصل ينتج بدوره قابلية للتوقيت من الدرجة الثانية: «حينما»). «خلال» انقضاء الزمان هذا، يكون للأشياء زمانها، وتؤدي زمانها، وهو ما نسميه في العادة بـ«الدوام». وما نجده هنا مرة أخرى هو الامتداد المميز للتاريخية، ولكنه تمّ تأويله بمصطلح الانشغال. إذ حين يُربَط الامتداد بقابلية التوقيت،

يصير انقضاء للزمان. وبدورها، تنتج فكرة الفاصل، وهي تحيل إلى فكرة توقيت ما، الفكرة القائلة بأننا نستطيع أن نعزو امتداداً زمانياً لأي «الآن»، ولأي «من بعد» ولأي «من قبل»، مثلما حين نقول: «خلال تناول الطعام» (الآن)، أو «في الربيع الأخير» (من قبل)، أو «في الخريف القادم» (فيما بعد). ويجد سؤال امتداد الحاضر، الذي يشكل عقبة كأداء أمام علماء النفس، أصله وأصل غموضه هنا.

نحن نستعمل تعابير الفترة الزمنية، كي نمنح أنفسنا قدراً من الزمان، «فنقضي» يومنا قضاء طيباً أو بائساً، متناسين أن ما نستعمله ليس الزمان، بل هو انشغالنا نفسه، الذي يفقد بفقدانه ذاته بين أشياء اهتمامه، زمانه أيضاً. ويفلت الإقبال الاستباقي وحده من هذا المأزق: امتلاك الزمان دائماً أو عدم امتلاكه. وهو وحده يجعل من الآن المعزول لحظة أصيلة، ولمحة بصر (Augenblick)، لا تزعم أنها تسيطر على الأشياء، بل تضمّ نفسها باستقرار. ومن هذا الاستقرار، يأتي الاستقرار الذاتي الذي يضم المستقبل والماضي والحاضر، فيصهر الفاعلية التي يوسعها الهم بالسلبية الأصلية لوجود ـ مقذوف ـ في ـ العالم[42]. والسمة الأصلية الأخيرة هي كون زمان الانشغال زماناً عاماً. هنا مرة أخرى تخدعنا المظاهر الزائفة. فالزمان في ذاته ليس فيه شيء عام، بل يتخفى وراء هذه السمة فهم يوميّ، هو الفهم المعتدل للوجود ـ مع ـ الآخرين. إذاً ينتج الزمان العام من تأويل يتمّ تطعيمه بهذا الفهم اليومي الذي «يضفي الصفة العامة» بمعنى ما على الزمان، ويجعله عاماً بحيث لا يعود الشرط اليومي يصل إلى الاستحضار إلا من خلال «الآن» المبتذلة والمغفلة.

على أساس هذه السمات الثلاث للتزمن ـ وهي قابلية التوقيت، والفترة الزمانية، والزمان العام ـ يحاول هيدغر أن يتناول ما نسميه بالزمان وأن يمهد الأرضية لتحليله النهائي حول تسوية التحليل الوجودي في التصوّر العادي للزمان[43]. وهذا الزمان هو زمان الانشغال، ولكن بعد أن

تم تأويله من خلال وجود الأشياء التي يجعلنا اهتمامنا نستقر بجوارها. وبهذه الطريقة، يصير الحساب والقياس، الصالحان للأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد، قابلين للتطبيق على هذا الزمان القابل للتوقيت، والممتد، والاجتماعي. على سبيل المثال، ينشأ حساب التقويم والنجوم من التوقيت في علاقته بما يتكرر حدوثه في بيئتنا. والأسبقية التي يبدو أن هذا الحساب يحظى بها في علاقته بقابلية التوقيت العامة في التزمن يمكن تفسيرها مرة أخرى من خلال الانقذاف الذي يتخلل الهم[44]. ولذلك بقدر ما نتأثر يبدو زمان التقويم والنجوم مستقلاً وأولياً. وينقلب الزمان إلى جانب الموجودات الأخرى، سوانا نحن، فنبدأ بالتساؤل، كما فعل المفكرون القدماء، هل الزمان موجود، أو كما يفعل المحدثون، هل الزمان ذاتي أم موضوعي.

والنقض الذي يظهر أنه يعطي الأسبقية للزمان في علاقته **بالهم** نفسه هو آخر رابطة في سلسلة التأويلات التي لا تزيد عن كونها إساءة تأويلات كثيرة. الأول: غلبة الانشغال في بنية **الهم**، والثاني: تأويل السمات الزمانية للانشغال من خلال الأشياء التي يقف إلى جوارها **الهم**، والأخير: تناسي هذا التأويل نفسه، وذلك ما يجعل قياس الزمان يظهر وكأنه ينتمي للأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضرة ـ تحت ـ اليد نفسها. وهكذا يظهر تكميم(*) الزمان مستقلاً عن زمانية الهم. فالزمان الذي نوجد «فيه» نحن أنفسنا يفهم بوصفه وعاءً للأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد. لكن ما تمّ تناسيه على الخصوص هنا هو شرط الانقذاف، بوصفه بنية للوجود ـ في ـ العالم.

من الممكن التقاط اللحظة التي ينسى فيها هذا أولاً، والتقاط النقض الذي ينتج عنها، في العلاقة التي يحافظ فيها الاحتراس (وهو اسم آخر

(*) التكميم هنا بمعنى تحديد الخصائص الكمية-المترجم.

للانشغال) على الرؤية وتحافظ فيها الرؤية على ضوء النهار[45]. وبهذه الطريقة، يتم إبرام نوع من الميثاق السري بين الشمس والهم، يؤدي فيه النهار أو اليوم دور الوسيط. فنحن نقول: «ما بقي النهار»، أو «اليومين..»، أو «منذ ثلاثة أيام»، أو «بعد أربعة أيام..».

إذا كان التقويم حساباً للأيام، فإن آلات التوقيت وساعات الحائط هي حساب الساعات وتفريعاتها. غير أن الساعة لا ترتبط بهذه الطريقة الخفية بانشغالنا، مثلما يرتبط اليوم، من خلال ارتباطه بالانشغال بانقذافنا. والحقيقة أن الشمس تظهر في أفق الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد. وهكذا يكون اشتقاق الساعة بطريقة تخلو من المباشرة أكثر. لكنه ليس بالاشتقاق المستحيل، إذا ما وضعنا في اعتبارنا أن الأشياء التي يعنى بها اهتمامنا هي جزئياً أشياء جاهزة ـ تحت ـ اليد. وآلة التوقيت، المتمثلة في ساعة الحائط، هي الشيء الجاهز ـ تحت ـ اليد الذي يتيح لنا أن نضيف مقياساً دقيقاً للتوقيت المضبوط. بالإضافة إلى ذلك، يكمل هذا المقياس عملية جعل الزمان أمراً عاماً. والحاجة إلى هذا الضبط في القياس مسطورة في اعتماد الانشغال على ما هو جاهز ـ تحت ـ اليد عموماً. وقد هيأتنا التحليلات السابقة في بداية «الوجود والزمان» المكرسة لعالمية العالم لأن نبحث في بنية الدلالة التي تجمع بين أدواتنا جميعاً، والتي تربطها جميعا بانشغالنا، عن سبب لتكاثر آلات التوقيت الصناعية على أساس آلات التوقيت الطبيعية. بهذه الطريقة، تصير الرابطة بين الزمان العلمي وزمان الانشغال أكثر ضبابية وأخفى عمقاً، حتى يتأكد الاستقلال الذاتي الكامل لمقياس الزمان في علاقته بالبنية العميقة للوجود ـ في ـ العالم المكوّنة للهم. وإذا لم يكن لدى الظاهراتية التأويلية ما تقوله حول الأوجه الإبستمولوجية لتاريخ مقياس الزمان، فإنها تهتمّ بالاتجاه الذي سلكه التاريخ في انحلال الروابط بين هذا المقياس وعملية التزمين التي تشكل الآنية نقطة المحور فيها. وفي نهاية هذا الانعتاق، لا يعود هناك أي اختلاف بين متابعة سياق الزمان ومتابعة حركة الأذرع على

وجه ساعة الحائط. فتبدو «قراءة الساعة» على آلة التوقيت التي ما برحت تزداد دقة ليست لها أية رابطة بفعل «قول الآن» ـ وهو نفسه الفعل الذي يتجذر في ظاهرة الحساب مع الزمان. وإن تاريخ قياس الزمان هو تاريخ نسيان جميع التأويلات التي يتخللها الاستحضار. وفي نهاية هذا النسيان، يتماهى الزمان نفسه بسلسلة من الآنات العادية والمجهولة[46].

بهذه الطريقة، تابعنا اشتقاق التزمن، أو بعبارة أخرى، نقلنا أصله إلى النور، حتى النقطة التي تعطي فيها التأويلات المتلاحقة، التي سرعان ما تتحول إلى سوء تأويلات، للزمان تعالياً مساوياً لتعالي العالم[47].

وقبل الشروع بالسجال الذي سواه التأويل الوجودي ضد التمثيل العادي للزمان، أود الاعتراف بالتقدم الذي أحرزته الظاهراتية التأويلية عند هيدغر على ظاهراتية أوغسطين وهوسرل. فبمعنى ما، ترك الخلاف بين هوسرل وكانط مهجوراً بالياً، تماماً كما صارت المقابلة بين الذات والموضوع غير ذات معنى. فمن ناحية، يكون زمان العالم أكثر «موضوعية» من أي موضوع، بمعنى أنه يلازم انكشاف العالم كعالم. وبالنتيجة، فهو أكثر ارتباطاً بالموجودات النفسية منه بالموجودات الطبيعية. «في البداية يكشف الزمان عن نفسه في السماء» (ص471). ومن ناحية أخرى، فهو أكثر «ذاتية» من أية ذات، لأنه متجذر في الهم.

كما يبدو الخلاف بين أوغسطين وأرسطو أكثر هجراناً. فمن ناحية، وخلافاً لأوغسطين، يصير زمان النفس زمان العالم أيضاً، ولا يستدعي تأويله تفنيداً للكونيات. ومن ناحية أخرى، وخلافاً لأرسطو، لا يعود السؤال المزعج أن نسأل ما إذا كان الزمان يمكن أن يوجد إذا لم تكن هناك نفس تميز بين الآنات وتحسب الفواصل.

غير أن هناك التباسات جديدة تتولد عن هذا التقدم الذي أحرزته الظاهراتية التأويلية.

يكشف عنها الإخفاق في السجال ضد المفهوم العادي عن الزمان،

وهو إخفاق يساعد، عن طريق أثر التفافي، أن ينقل إلى الضوء الطبيعة الالتباسية للظاهراتية التأويلية نفسها، مرحلة فمرحلة، وككل.

المفهوم العادي عن الزمان

يضع هيدغر سجاله ضد المفهوم العادي عن الزمان تحت عنوان «تسوية» حتى لا يختلط بنقاش «الأصل»، حتى لو كانت هذه التسوية مستخلصة من تناسي الأصل. ويشكل هذا السجال نقطة حاسمة، أكثر خطورة بكثير مما اعتقدها هيدغر، لكونه انشغل خلال تلك الفترة بسجال آخر مع العلوم الإنسانية. بهذه الطريقة يستطيع الزعم، دون إحساس بالتجني، أنه لا يميز بين المفهوم العلمي عن الزمان الكلي والمفهوم العادي عن الزمان الذي ينتقده.

لا تبدي محاججته الموجَّهة ضد الزمان العادي أي تنازلات. ولا يقل طموحها عن أن يكون تكويناً بدون بقية لمفهوم الزمان كما يُستعمل في جميع العلوم بدءاً من الزمانية العميقة. وهذا التكوين هو تكوين يتقدم من خلال التسوية، متخذاً نقطة انطلاقه من التزمن، ولكنه تزمن يكمن أصله النائي في إخفاق التعرف على الرابطة بين الزمانية والوجود ـ نحو ـ الموت. وللبدء من التزمن فضيلته الواضحة في جعل المفهوم العادي عن الزمان يظهر أولاً على مقربة شديدة من شكل آخر يمكن فكّ مغالقه من الزمان الظاهراتي. والأكثر أهمية أن له فضيلة تنظيم المفهوم العادي عن الزمان حول فكرة محورية ما زالت قرابتها للخاصية المبدأية للتزمن واضحة. وهذه الفكرة المحورية هي «الآن» الشبيه بالنقطة. وبالنتيجة، يمكن وصف الزمان العادي بأنه سلسلة من «الآنات» الشبيهة بالنقطة، تقيس آلات التوقيت الفواصل بينها. ومثلما تجري الأذرع على وجه ساعات التوقيت، يجري الزمان من آنٍ إلى آخر. وإذ يتحدد الزمان بهذه الطريقة، فإنه يستحق أن يدعى «الزمان الآني». «إن زمان العالم الذي «يُرى» على هذا النحو في استعمال ساعات التوقيت، نسميه الزمان ـ الآن» (ص474).

إن تكوين «الآن» الشبيه بالنقطة أمر جلي. فهو مجرد قناع للاستحضار الذي ينتظر ويتمسك، أي أنه التخارج الثالث للزمانية، التي قدّمها الانشغال إلى الصدارة. وفي هذا التنكر، تأفل أداة القياس، التي هي واحدة من الأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضرة ـ تحت ـ اليد التي نثبّت عليها احتراسنا، بعملية الاستحضار التي جعلت من القياس أمراً مرغوباً.

بدءاً من هنا، تكون السمات الأساسية الثلاث عرضة لتسوية ماهوية. فلن تعود قابلية التوقيت تسبق تعيين المواقيت، بل تتبعها، ولن يعود انقضاء الزمان، الذي يظهر هو نفسه من الامتداد الذي تتميز به التاريخية، سابقاً على الفاصل القابل للقياس، بل محكوماً به، وقبل كل شيء آخر، تفسح خاصية إضفاء الاجتماعي والعام، القائمة على «الوجود ـ مع» الذي يربط الكائنات الفانية ببعضها، المجال لخاصية يُزعَم أنها غير قابلة للاختزال للزمان، ألا وهي كليته. إذ يعتبر الزمان عاماً لأنه يوصف بكونه كلياً كونياً. وبوجيز العبارة، لا يتحدد الزمان بوصفه نظاماً من المواقيت إلا لأنه ينطلق من أصل هو «الآن» العادية. وهو يُعرّف بكونه سلسلة من الفترات. وفي النهاية، لا يكون الزمان الكلي سوى متوالية (Folge) من هذه «الآنات» الشبيهة بالنقطة.

لكنّ هناك سماتٍ أخرى للمفهوم العادي عن الزمان لا تظهر إلا إذا أعدنا تكوينها إلى سوء فهم معاصر للزمانية الأكثر أصالة. وكما نعرف، لا بدّ أن تكون الظاهراتية تأويلية، لأن أقرب الأشياء منا أكثرها تمويهاً. وتشترك السمات التي سنشرع في النظر فيها بكونها جميعاً تؤدي وظيفة أعراض، بمعنى أنها تتيح لنا أن نلمح أصلاً ما في الوقت نفسه الذي تدلنا على الفشل في التعرف على هذا الأصل. لنأخذ مثلاً على ذلك لاتناهي الزمان: فلأننا محونا من أفكارنا التناهي الأصلي، الذي يطبع الزمان الآتي بطابع الوجود ـ نحو ـ الموت، نحن نعدُّ الزمان لانهائياً[48]. وبهذا المعنى، لا يكون اللاتناهي سوى حالة ساقطة من تناهي المستقبل الذي يصادق عليه الإقبال الاستباقي. فاللاتناهي هو عدم الفناء، لكن ما لا يفنى هو «الهُم». وبفضل

عدم فناء «الهُم» فإن وجودنا ـ المرمي يهبط بين الأشياء الحاضرة ـ المعطاة والجاهزة ـ التي يمكن التصرف بها وقد أفسدته الفكرة القائلة بأن مدة حياتنا ليست سوى قطعة من هذا الزمان[49].

ومما يدلّ على أن الأشياء تجري بهذه الكيفية أننا نقول عن الزمان إنه «يهرب». أليس ذلك لأننا نهرب من أنفسنا، في وجه الموت، لأن حالة الخسران التي نغطس فيها، حين لا نعود ندرك العلاقة بين الوجود الملقى به والساقط والمنشغل، تجعل الزمان يبدو وكأنه هروب، وتجعلنا نقول إنه يمضي ويذهب؟ وإلا فلماذا نرى هروب الزمان ولا نرى تفتحه؟ أليس هذا شيئاً شبيهاً بعودة المكبوت، يتنكر به هربنا من وجه الموت وكأنه هرب من الزمان؟ ولماذا نقول إننا لا نستطيع إيقاف الزمان؟ أليس هذا لأن هربنا من وجه الموت يجعلنا نريد تعليق جريان الزمان، بتحريف قابل للفهم لتوقعنا في شكله الأقل أصالة؟ **«تعرف الآنية (الدزاين) زماناً هارباً من خلال معرفتها «الهاربة» بموتها»** (ص478). ولماذا نعدُّ الزمان شيئاً غير قابل للعودة؟ هنا مرة أخرى لا تحول التسوية دون أن يشفَّ شيء أصلي عن نفسه من خلالها. ألا يمكن للتيّار الحيادي من «الآنات» أن ينقلب؟ «إن استحالة هذه العودة لها أساسها في الطريقة التي يتأصل بها الزمان العام في الزمانية، التي يكون تزمينها مستقبلياً في الأساس، «يمضي» نحو نهايته تخارجياً بطريقة «يوجد» فيها أصلاً نحو نهايته» (ص478).

لا ينكر هيدغر أبداً أن هذا التمثيل العادي صالح كما هو، بمقدار ما يتولد عن زمانية آنيةٍ (دزاين) مقذوفة وساقطة. إذ ينتمي هذا التمثيل، بطريقته الخاصة، إلى الطراز اليومي من الآنية، وإلى الفهم المناسب لها[50]. والشيء الوحيد المرفوض هو الادعاء أن هذا التمثيل يعدّ المفهوم الحقيقي عن الزمان. ونحن نستطيع أن نعاود متابعة أثر عملية التأويل وسوء الفهم الذي يفضي من الزمانية إلى هذا المفهوم العادي. ولكن لا يمكن سلوك الطريق المعاكس.

تبدأ شكوكي من هذه النقطة بالضبط. فإذا كانت الزمانية الإنسانية، كما أعتقد، لا يمكن تشكيلها على أساس مفهوم عن الزمان بوصفه سلسلة من «الآنات»، أفليس سلوك الطريق المعاكس، من الزمانية والآنية إلى الزمان الكوني، وفقاً لما ورد في النقاش السابق، متعذراً أيضاً؟

في التحليل السابق كان هيدغر قد استبعد منذ البداية افتراضاً واحداً: وهو أن العملية التي اعتبرت ظاهرة تسوية للزمانية كانت أيضاً، وفي الوقت نفسه، فصلاً لمفهوم مستقل عن الزمان ـ هو الزمان الكوني ـ لا تستطيع الظاهراتية التأويلية أن تلاحقه تماماً، ولا تستطيع أن تتدبر التفاهم معه.

وإذا كان هيدغر يستبعد هذا الافتراض من البداية، فذلك لأنه لن يحاول الدخول في منافسة مع العلم المعاصر في نقاشه للزمان، لأنه يسلم تسليماً جدلياً بأن العلم ليس لديه شيء أصيل يقوله، إلا وهو مستعار أصلاً من الميتافيزيقا من أفلاطون حتى هيغل. يشهد على ذلك الدور الذي نسب لأرسطو في تكوين المفهوم العادي عن الزمان (ص473). والمفترض أن أرسطو هو أول مسؤول عن هذه التسوية، التي أكدها التاريخ اللاحق لمشكلة الزمان برمته، من خلال التعريف الذي أعطاه كتاب «الطبيعة» للزمان، كما تفحصناه سابقاً[51]. وقد اعتبر تأكيده أن «الآن» يحدد الزمان انطلاقة لسلسلة من تعريفات الزمان بوصفه متوالية من «الآنات» بمعنى الآنات غير المتميزة.

وحتى لو سلمنا بالافتراض ـ الذي هو موضع خلاف كبير ـ بأن ميتافيزيقا الزمان بأسرها لا بدَّ أن تنطوي على التصور الأرسطي عنها[52]، فإن الدرس الذي استمددناه من قراءتنا الفقرة الشهيرة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو هو أنه لا توجد نقلة قابلة للفهم ـ سواء في اتجاه واحد أو آخر ـ بين الآنات المجهولة غير المتميزة والحاضر المعيش من خلاله. وتكمن قوة أرسطو على وجه التحديد في كونه يصف الآن بوصفه أي آن مهما كان. والآن مجهول لأنه بالتحديد ينبع من فجوة عشوائية في استمرار الحركة، أو بعبارة أعم: استمرار التغير، ويشير إلى حدوث (يفتقر إلى خاصية الحاضر) في أي حركة

لفعل ناقص يشكله فعل القوة. وتنتمي الحركة (أو التغير)، كما رأينا، إلى مبادئ الفيزياء، التي لا تنطوي في تعريفها على إحالة إلى نفس تميّز وتعدّ. لذلك فالشيء الجوهري هو أولاً أن الزمان «له مساس بالحركة» دون أن يرتقي إلى مصاف المبادئ المكوِّنة للطبيعة، وثانياً، أن استمرار الزمان «يلازم» استمرار الحركة والمقدار، دون أن يقوى على تحرير نفسه منهما تماماً. والنتيجة أنه إذا كانت عملية تمييز التعقل الصوري noetic التي يميز بها الذهن بين «آنين» كافية لتمييز الزمان عن الحركة، فإن هذه العملية تتطعم بالبسط المطلق للحركة التي تسبق خاصيتها العددية التمييزات المتعلقة بالزمان. وتبدو لي الأولوية المنطقية والأنطولوجية التي يوليها أرسطو للحركة في علاقتها بالزمان تتعارض مع أية محاولة للاشتقاق من خلال التسوية المسماة بالزمان العادي، بدءاً من زمان الاهتمام. ويبدو لي أن الاتصاف بعلاقة بالحركة وعلاقة بالهم يشكل تحديدين لا يمكن المصالحة بينهما من حيث المبدأ. و«الأرخنة العالمية» تخفي فقط الفجوة بين الحاضر والآن. ولست أفهم كيف ولا لماذا ينبغي لتاريخية أشياء اهتمامنا أن تحرر نفسها من الهم، ما لم يكن قطب العالم في وجودنا ـ في ـ العالم قد طوّر زماناً هو في ذاته القطب المناقض لزمان همنا، وما لم تكن الخصومة بين هذين المنظورين، اللذين يتأصل أحدهما في عالمية العالم، والآخر في «هناك» الخاصة بطريقة الوجود ـ في ـ العالم، قد تسببت في إيجاد التباس أخير عن سؤال الزمان أمام الفكر.

وتتأكد هذه المشروعية المتساوية للزمان العادي والزمان الظاهراتي في قلب المواجهة مع تركيز خاص، إذا ـ لم نكتفِ بما قاله الفلاسفة عن الزمان، سواء أتابعوا أرسطو أم لا ـ وأصغينا إلى ما يقوله العلماء والإبستمولوجيون الأكثر انتباهاً للتطورات الحديثة في نظرية الزمان[53]. وهكذا يبدو تعبير «الزمان العادي» تافهاً قياساً بمدى المشكلات التي يطرحها التوجه والاستمرار وقابلية قياس الزمان على العلم[54]. وفي ضوء هذا العمل

التقني الذي ما برح يتزايد، أجد نفسي مسوقاً إلى التساؤل ما إذا كان يمكن وضع مفهوم علمي مفرد في مقابلة مع التحليلات الظاهراتية، التي هي ذاتها متعددة، كما تلقيناها من أوغسطين وهوسرل وهيدغر.

في المقام الأول، لو أننا حددنا أنفسنا، متابعين ستيفان تولمان وجون غودفيلد، بتصنيف العلوم استناداً إلى نسق اكتشاف البعد «التاريخي» للعالم الطبيعي، لوجدنا أن الامتداد المتواصل لنطاق الزمان لا ينحصر بستة آلاف سنة فقط، كما يزعم التراث اليهودي ـ المسيحي المتزمت، بل إن العلوم الطبيعية تفرض علينا أن نأخذ بالاعتبار التمايز المتزايد للخصائص الزمنية المميزة لكل أرجاء الطبيعة المنفتحة على تاريخ طبيعي ذي طبقات متناضدة فوق بعضها[55]. وهذه السمة ـ أي امتداد نطاق الزمان من ستة آلاف سنة إلى ستة بلايين ـ بالتأكيد لا يجوز إهمالها، إذا ما تأملنا في المقاومة غير القابلة للتصديق التي ينبغي التغلب عليها لكي يمكن التعرف عليها. وإذا كان كسر حاجز الزمان هو مصدر هذا الرعب، فذلك لأنه سلط الضوء على تفاوت يمكن بسهولة ترجمته إلى فقدان التناسب بين الزمان الإنساني وزمان الطبيعة[56]. في البداية، جاء اكتشاف المتحجرات العضوية في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر، ففرض، في مقابل التصور السكوني عن قشرة الأرض، تصورا حركياً عن التغير الجيولوجي الذي دفع دفعاً مثيراً إلى الخلف تاريخ حاجز الزمان. ومع الإقرار بهذه التغيرات الجيولوجية وتفسير تواليها الزماني «صارت الأرض تكتسب تاريخاً»[57]. وعلى أساس الآثار المادية والمتحجرات وطبقات الأرض والصدوع الجيولوجية، صار من الممكن استخلاص تتابع «حقب الطبيعة»، إذا استعرنا العنوان الذي استعمله بوفون. وعلم التنضيدات والطبقات، الذي ابتكر في بداية القرن التاسع عشر، حوّل الجيولوجيا تحويلاً حاسماً إلى علم «تاريخي»، على أساس الاستنتاجات التي استخلِصت من شهود الأشياء. وقد فتحت هذه الثورة «التاريخية» بدورها، من خلال وساطة علم الإحاثة والمتحجرات، الطريق

لتحويل مشابه في علم الحيوان، تتوّج عام 1859 بصدور عمل داروين العظيم «أصل الأنواع». ولا نكاد نتخيل القدر المهول من الأفكار المتداولة التي رحّلها افتراض بسيط عن ارتقاء الأنواع، بصرف النظر عن درجة احتمالية النظرية بذاتها، سواء أخذنا في الاعتبار طريقة الاكتساب أو التحول أو مراكمة التنويعات المحددة. الشيء المهم في نقاشنا أنه مع داروين، «صارت الحياة تكتسب علم نسابتها (أو جينالوجيتها)»[58]. وعند عالم الحياة الدارويني أو الدارويني الجديد، لا يمكن تمييز الزمان عن عملية الانحدار نفسها، التي يؤشر إليها حدوث التنويعات المفضلة ويطبعه الانتقاء الطبيعي بطابعه. وعلم الجينات الحديث بكامله منقوش بالافتراض الأساسي القائل بوجود تاريخ للحياة. وكان ينبغي أن تغتني فكرة التاريخ الطبيعي بالاكتشافات التي حققتها الديناميكا الحرارية، وعلى الخصوص اكتشاف العمليات ما دون الذرة ـ ولا سيما عمليات الكوانتم ـ عند النهاية الأخرى لسلسلة الموجودات الكبرى. فبمقدار ما تكون هذه الظواهر مسؤولة بدورها عن تكوين الأجرام السماوية، يمكننا أن نتحدث عن «تطور نجمي»[59] لتفسير دورة الحياة المنسوبة لأفراد النجوم والمجرات. ومن هنا قُدِّم بعد زماني أصيل إلى علم الفلك، يتيح لنا أن نتحدث عن عمر الكون محسوباً بالسنوات الضوئية.

غير أن هذه السمة الأولى ـ أعني كسر الحاجز الزمني الذي قُبِل على مدى آلاف السنين والامتداد الخرافي لنطاق الزمان ـ ينبغي أن لا تموّه على سمة ثانية، ذات دلالة فلسفية كبرى، هي تحديداً تشعب المعاني التي أُلصقت بمفردة «الزمان» في مناطق الطبيعة التي أشرنا إليها تواً، وفي العلوم التي تطابقها. وتتنكر هذه الظاهرة بالظاهرة السابقة بحيث تقدم فكرة نطاق الزمان عاملاً مجرداً من وحدة قياس متماثلة يأخذ بالاعتبار الخصائص الزمانية الترتيبية المشتركة في العمليات المذكورة. وكون هذا الاصطفاف إلى جانب نطاق مفرد للزمان أمراً مضللاً يتضح في المفارقة التالية: يبدو طول زمان الحياة الإنسانية، قياساً بمدى الحقب الزمانية الكونية، غير ذي دلالة، بينما

هو في الحقيقة المكان الذي يظهر فيه سؤال الدلالة[60]. وتكفي هذه المفارقة للتساؤل عن التجانس المفترض للحقب الزمنية المسقطة على فكرة مفردة عن «تاريخ» طبيعي (ومن هنا يأتي حصرنا إياها بين علامتي اقتباس في هذا السياق). يحدث كل شيء، من خلال ظاهرة التلويث المتبادل، وكأن فكرة التاريخ قُدّرت استقرائياً من الطور الإنساني إلى الطور الطبيعي، في حين أن فكرة التغير في المقابل التي عيّنها الارتقاء على مستوى علم الحيوان، كانت تشتمل على التاريخ الإنساني في إطار محيط معناه. مع ذلك، وقبل الخوض في أية محاججة أنطولوجية، لدينا سبب إبستمولوجي يدعونا لرفض هذا التداخل المتبادل بين فكرتي التغير (أو التطور) والتاريخ. وهذا المعيار هو الذي عبّرنا عنه في القسم الثاني من هذه الدراسة وسميناه بالمعيار السردي، الذي يتنمط هو نفسه على أساس معيار الممارسة، حيث يكون كل سرد محاكاة لفعل ما في النهاية. وفي هذه النقطة، فإني أنحاز من دون تردد لأطروحة كولنغود، التي ترسم خطاً فاصلاً بين فكرتي التغير والتطور من ناحية، والتاريخ من ناحية أخرى[61]. وبهذا الصدد، فإن فكرة «شهادة» الموجودات الإنسانية حول أحداث الماضي و«شهادة» البقايا الأثرية من الماضي الجيولوجي لا تتجاوز كيفية البرهان، أي استخدام الاستنتاجات في شكل استرجاع. يبدأ سوء الاستعمال حالما تنتزع فكرة «الشهادة» عن السياق السردي الذي يدعم وجودها كدليل وثائقي في خدمة الاستيعاب التفسيري لمساق فعل ما. وأخيراً فإن مفاهيم الفعل والسرد هي التي لا يمكن نقلها من الطور الإنساني إلى طور الطبيعة.

وليست هذه الثغرة الإبستمولوجية، بدورها، سوى عرض من أعراض الانقطاع على المستوى الذي يهمنا هنا، وهو مستوى الظواهر المعنية. وتماماً مثلما بدت استحالة توليد زمان الطبيعة على أساس زمان ظاهراتي، كذلك يبدو الآن أن من المستحيل مواصلة السير في الاتجاه المعاكس بإدخال الزمان الظاهراتي في زمان الطبيعة، سواء أتعلق الأمر بسؤال زمان الكوانتم،

أو زمن الديناميكا الحرارية، أو زمن التحولات على مستوى المجرات، أو زمن تطور الأنواع. ومن دون التوصل إلى قرار حول تعدد الزمانيات المناسبة لأي تنويع من تنويعات المناطق الإبستمولوجية المعنية، يكفي تمييز مفرد ـ هو في الحقيقة تمييز سلبي تماماً ـ بين زمان بلا حاضر، وزمان بحاضر. وبصرف النظر عن الجوانب الإيجابية التي تنطوي عليها فكرة زمان بلا حاضر، فإن انقطاعاً واحداً ذو أهمية كبرى في موضوع نقاشنا للزمان الظاهراتي، وهو الانقطاع نفسه الذي حاول هيدغر التغلب عليه عندما جمع تحت عنوان «الزمان العادي» جميع الصنوف الزمانية التي انتظمت سابقاً تحت المفهوم الحيادي لنطاق الزمان. ومهما كانت التداخلات بين زمان بحاضر وزمان بلا حاضر، فكلاهما يفترض التمييز العميق بين الآن المجهول وحاضر تحدده حالة الخطاب التي تعيّن هذا الحاضر تعييناً تأملياً. وهذا التمييز العميق بين الآن المجهول والحاضر الذي يحيل إلى ذاته، يستلزم، في ما بين ثنائية القبل/ البعد وثنائية الماضي/ المستقبل أن الأخيرة تعيّن علاقة القبل/ البعد من حيث إنها تطبعها حالة الحاضر(62).

والنتيجة التي تخلص إليها هذه المناقشة أن استقلال الزمان عن الحركة (إذا استعملنا مفردة كانطية بقدر ما هي أرسطية) يشكل الالتباس الأخير لظاهراتية الزمان، وهو التباس لا يستطيع سوى القلب التأويلي للظاهراتية أن يكشف عن جذريته. لأن ظاهراتية الزمان حين تبلغ تلك الجوانب من الزمانية، الخفية خفاءً عميقاً، برغم أنها شديدة القرب منا، فإنها تكتشف حدها الخارجي.

أما بالنسبة لمن يجتذبه كلياً السجال الذي باشره هيدغر باعتباره الزمان العادي زمان النجوم والعلوم الفيزياوية وعلم الحياة وأخيراً العلوم الإنسانية، وبنسبته لتكوين هذا الزمان العادي المزعوم تسوية أوجه الزمان الظاهراتي، بالنسبة لهذا النوع من قراء «الوجود والزمان» لابد أن ينتهي بالإخفاق ـ أعني الإخفاق في تكوين المفهوم العادي عن الزمان. لكن هذه ليست الطريقة التي

أود أن أختتم حديثي بها. بل إن هذا «الإخفاق»، في تقديري، هو ما يحمل الصفة الالتباسية للزمانية حتى ذروتها. وهو يختصر إخفاق جميع ضروب تفكيرنا عن الزمان، وفي مقدمتها وأولها، زمان الظاهراتية وزمان العلوم. لكن هذا الإخفاق لا يخلو من قيمة أيضاً، كما ستحاول أن تبين ذلك بقية هذا العمل. وقبل أن يعيد هذا الإخفاق تعبئة تأملنا، يكشف شيئاً من نفعه بمقدار ما يؤدي وظيفة جلاء لما أسميه بعمل الالتباس الفعال في داخل التحليل الوجودي نفسه.

سأجعل ملاحظاتي عن عمل الالتباس هذا تدور حول أربعة أقطاب.

1. هو في المقام الأول مفهوم «عادي» عن الزمان، يمارس منذ البدء نوعاً من الجاذبية/ النفور على التحليل الوجودي بأكمله، مكرهاً إياه على الانتشار والتضخم والامتداد حتى يتساوى، عن طريق اقتراب متزايد، مع آخره الذي لا يستطيع أن يولده. وبهذا المعنى، فإن الالتباس الخارجي الذي يتطور في مفهوم الزمان، بسبب تفاوته مع المنظورات الزمانية، هو ما يستفز في قلب التحليل الوجودي، الجهد الأكبر إلى التشعب الداخلي الذي ندين له بالتمييز بين الزمانية والتاريخية والتزمن. ومن دون كونه أصلاً لهذا التشعب يتصرف المفهوم العلمي وكأنه نوع من المحفز له. وهكذا تبدو التحليلات الرائعة للتاريخية والتزمن جهوداً شبه يائسة لإغناء زمانية الهم، التي تركزت في البداية على الوجود ـ نحو ـ الموت، وقد اكتسبت مزيداً من السمات العالمية، لكي تقدم مكافئاً تقريبياً للزمان المتوالي في داخل حدود التأويل الوجودي.

2. بالإضافة إلى القسر الذي مارسه من الخارج المفهوم العادي عن الزمان على التحليل الوجودي، نستطيع أن نتحدث عن تداخل متبادل بين طراز خطاب وآخر. ويتخذ تبادل الحدود أشكالاً متطرفة من التلويث والصراع مع استعراض كامل للفروق العقلية والعاطفية التي يمكن أن تنتج عن هذه التداخلات في المعنى.

وللتلويث على الخصوص علاقة كبيرة بالتداخلات على مستوى التزمن. إذ تؤدي هذه الظواهر وظيفة إضفاء المشروعية على الفكرة القائلة بأن الحدود قد عُبرت نتيجة للقيام بتسوية فقط. وقد استبقنا هذه المشكلة حين ناقشنا العلاقات بين الظواهر الرئيسة الثلاث عن قابلية التوقيت، وانقضاء الزمان، والاجتماعية والسمات المفهومية الثلاث عن التوقيت الفعلي وقياس الفواصل باستخدام وحدات بقاء ثابتة، والتزامن الذي يؤدي وظيفة معيار للتاريخية الاجتماعية برمتها[63]. في جميع هذه الحالات، يمكننا الحديث عن تداخل ما هو وجودي بما هو عملي تجريبي[64]. بين الانقذاف والسقوط، الذي يشكل سلبيتنا العميقة فيما يتعلق بالزمان، والتفكر بالنجوم، التي يخرج دورانها الرفيع عن نطاق سيطرتنا، هناك صعوبة تترسخ حتى ليقترب المرء من الاعتقاد بأن المقاربتين يتعذر التمييز بينهما. وهذا ما نجده في تعبيري «زمان العالم» و«الوجود ـ في ـ الزمان» اللذين يشكلان مصدر قوة الخطابين عن الزمان.

في المقابل، يمكن تمييز أثر الصراع، النابع من سهولة التداخل بين طريقتينا في التفكير حول النهاية القصوى من نطاق الزمانية، أعني الصراع بين تناهي الزمان الفاني ولانهائية الزمان الكوني. وفي الحقيقة، فإن هذا الجانب هو الذي حظي باهتمام حكمة القدماء. ولم تتوقف مراثي الوضع البشري، في مختلف صيغها بدءاً من النحيب حتى الاستسلام، عن التغني بالمقارنة بين الزمان الذي يبقى وبيننا نحن الذين ليسوا سوى عابرين. هل «الهُم» وحدها هي التي لا تفنى؟ وإذا اعتبرنا الزمان لانهائياً فهل هذا لأننا نخفي تناهينا عن أنفسنا؟ وإذا قلنا إن الزمان يهرب، فهل ذلك لمجرد أننا نتهرب من فكرة وجودنا ـ نحو ـ الموت؟ ألا تنتابنا هذه الفكرة أيضاً لأننا نلاحظ في مساق الأشياء عبوراً يفلت منا بمعنى أنه يفلت من سيطرتنا حتى نكاد نغفل عنه، ويكاد إقبالنا لا يعير انتباهاً إلى حقيقة أننا سنموت؟ هل يحقّ لنا أن نتحدث عن قصر الحياة، إذا لم نستطع التصدي لاتساع الزمان؟

وهذه المقابلة هي أكثر الأشكال بلاغةً التي يمكنها أن تتولاها الحركة الثنائية للانفصال التي ينتزع بها زمان الهم نفسه من الافتتان بزمان العالم البهيج، من ناحية، ومن ناحية أخرى، يحرر بها زمان النجوم والتقويم نفسه من سطوة الاهتمام المباشر، بل حتى من التفكير بالموت. فبنسيان العلاقة بين الجاهز ـ تحت ـ اليد والاهتمام، وبنسيان الموت، نجول ببصرنا السماء، وننشئ التقويم والمواقيت. وفجأة، في وجه أحدهما، تبرز كلمتا «تذكر الموت» (memento mori) بحروف شجية. فيمحو أحد النسيانين الآخر. ويطل علينا عذاب الموت مرة أخرى، ليجلدنا به الصمت الأبدي في الفضاءات اللامتناهية. هكذا نتأرجح من إحساس إلى آخر: من العزاء الذي ربما جربناه في اكتشاف صلة القربى بين الإحساس بالوجود ـ المقذوف ـ إلى ـ العالم والتطلع إلى السماء حيث يكشف الزمان عن نفسه، إلى الأسى الذي يتولد بلا توقف من التباين بين هشاشة الحياة وقوة الزمان، الذي بالأحرى يهدم.

3. وبدوره، فإن الاختلاف بين هذين الشكلين المتطرفين من أشكال تبادل الحدود بين منظورين عن الزمان يجعلنا نتنبّه إلى الاستقطابات والتوترات، بل حتى الفجوات في داخل الحقل الذي تستكشفه الظاهراتية التأويلية. فإذا كان اشتقاق المفهوم العادي عن الزمان عن طريق تسوية قد بدا إشكالياً، فإن اشتقاقه عن طريق المصدر الذي يربط بين أشكال الزمانية الثلاثة، يستحق أيضاً أن يكون موضع تساؤل. ولم يفتنا أن نؤكد، عند الانتقال من مرحلة إلى أخرى، على درجة تعقيد هذه العلاقة «بالمصدر»، التي لا يجب أن تعدَّ مجرد خسارة تدريجية للأصالة. إذ حين توفر التاريخية والتزمن المعنى، فإنهما يضيفان ما ينقص الزمانية العميقة من معنى حتى تكتمل أصليتها وتحظى باكتمالها ومبدأها. وإذا كان كل مستوى يظهر من المستوى السابق بسبب تأويل هو في الوقت نفسه سوء تأويل، أي تناسي «الأصل»، فذلك لأن هذا «الأصل» لا يكمن في اختزال المعنى، بل في

إنتاجه. فزمان العالم الذي تقترب من خلاله الظاهراتية التأويلية من علم النجوم والطبيعة يكشف عنه فائض معنى أخير. ويفضي الأسلوب المفهومي لهذا الأصل الإبداعي إلى عدد معين من النتائج التي تبرز الخاصية الالتباسية للجزء الذي يعنى بالزمانية في «الوجود والزمان».

النتيجة الأولى: حين يوضع التأكيد على نقطتي النهاية في هذه الزيادة في المعنى، أي الوجود ـ نحو ـ الموت وزمان العالم نكتشف مقابلة استقطابية، تتخفى على نحو لا يخلو من مفارقة طوال العملية التأويلية الموجهة ضد كل إخفاء: الزمان الفاني من جانب، والزمان الكوني من الجانب الآخر. ولا يشكل هذا الصدع، الذي يتخلل التحليل بأسره، تفنيداً له، بل هو يجعل التحليل أقل ثقة بنفسه، وأكثر إشكالية، أي بكلمة واحدة، يجعله أكثر التباسية.

النتيجة الثانية: إذا كان هناك، عند الانتقال من شكل زماني إلى آخر، فقدان للأصالة وزيادة في الأصلية معاً، أفلا يمكن قلب النسق الذي تمّ به فحص هذه الأشكال الثلاثة؟ في الحقيقة، تفترض التاريخية دائماً التزمن. ومن دون أفكار قابلية التوقيت والفترة الزمانية والتجلي العام، لا يمكن القول عن التاريخية إنها تنبسط بين بداية ونهاية، وتمتدُّ في هذا «الما ـ بين»، لتصير أرخنة اجتماعية لمصير مشترك. ويشهد التقويم والتوقيت على ذلك. وإذا تابعنا التاريخية رجوعاً حتى زمانيتها الأصلية، فكيف يمكن للصفة العامة للأرخنة أن تخفق في استباق الزمانية الأكثر جذرية بطريقتها الخاصة، بقدر ما يخرج تأويلها نفسه من اللغة، التي كانت دائماً تسبق أشكال الوجود ـ نحو ـ الموت الذي اعتبر غير قابل للعكس؟ وعلى نحو أكثر جذرية، ألا تشير الزمانية الأصلية إلى الأثر الالتفافي لبنى زمان العالم على تلك الزمانية الأصلية من خلال وساطة الامتداد الذي تتميز به التاريخية[65]؟

النتيجة الأخيرة: إذا كنا متنبهين للانقطاعات التي تميز عملية تكوين

المعنى طوال القسم المتعلق بالزمان في «الوجود والزمان»، فقد نسأل ما إذا كانت الظاهراتية التأويلية مبعث تبديد عميق الجذور لأشكال الزمانية. وبإضافة فجوة، على مستوى الإبستمولوجيا، بين الزمان الظاهراتي من ناحية، والزمان النجمي والفيزياوي والبيولوجي من ناحية أخرى، فإن الانشطار بين الزمان الفاني والزمان الكوني يدل على نحو غير متوقع على النداء الجمعي، أو بالأحرى، التجميعي، لهذه الظاهراتية التأويلية. وقد مهّد هيدغر نفسه الطريق لهذا التساؤل حين ذكر أن درجات التزمين الثلاث تتساوى في الأصلية، وعبّر عن ذلك صراحة مرة أخرى في تعبير كان قد استعمله سابقاً حول التخارجات الثلاثة للزمان. لكن لو كانت متساوية في الأصلية، فلن يكون للمستقبل بالضرورة القبلية التي يضفيها عليه التحليل الوجودي للهم. بل لكل من المستقبل والماضي والحاضر دوره في الهيمنة حين ننتقل من مستوى إلى آخر. بهذا المعنى، يفقد النزاع بين أوغسطين، الذي يبدأ من الحاضر، وهيدغر الذي يبدأ من المستقبل، كثيراً من حدته. والأكثر من ذلك، تحذرنا صنوف الوظائف التي تتخذها تجربة الحاضر لدينا من القيود الاعتباطية التي يفرضها مفهوم أحادي الجانب عن الحاضر. وبالرغم من تبني هيدغر للطريق الواحد الذي يقترحه بالتوجه من المستقبل نحو الماضي ثم نحو الحاضر، وأيضاً برغم النسق التنازلي الأحادي البين الذي يحكم مصدر الأشكال الأقل أصالة من الزمانية، فإن عملية التزمين تبدو في نهاية القسم المتعلق بالزمان وقد تميزت تميزاً جذرياً عما كانت قد ظهرت عليه في بداية التحليل. وفي الحقيقة، فإن أشكال التزمين الثلاثة ـ الزمانية والتاريخية والتزمن ـ هي التي تعرض التمييز السري، وتصرّح به تصريحاً أوفى، وبفضله يمكن أن نطلق على المستقبل والماضي والحاضر اسم تخارجات الزمان.

4. إن الانتباه الذي كرسناه للالتباسات القائمة في القسم الخاص بالزمانية من «الوجود والزمان» تسمح لنا صياغة نظرة أخيرة على مكانة التاريخية في الظاهراتية التأويلية عن الزمان.

إن موقع الفصل المتعلق بالتاريخية بين الفصل المتعلق بالزمانية والفصل الخاص بالتزمن، يدل دلالة قاطعة على وظيفة توسطية تتخطى مجرد الاكتفاء بالإيضاح التعليمي. ونطاق هذه الوظيفة التوسطية مساوٍ لنطاق حقل الالتباسات الذي تفتتحه الظاهراتية التأويلية عن الزمان. وبمتابعة نسق الأسئلة التي أثرناها سابقاً، قد نسأل أنفسنا أولاً ما إذا لم يكن التاريخ نفسه قائماً على خط الانشقاق بين الزمان الظاهراتي والزمان الفلكي والفيزياوي والبيولوجي ـ أي باختصار ما إذا لم يكن التاريخ نفسه منطقة انشقاق. لكن إذا كان تداخل المعاني، كما اقترحنا سابقاً، يعوّض عن هذه الفجوة الإبستمولوجية، أفليس هو المكان الذي تتضح فيه التداخلات بحكم التلويث والصراع بين نسقي التفكير اتضاحاً كبيراً؟ فمن ناحية، تبدو لنا التبادلات في التلويث تهيمن على مستوى التزمن بين ظواهر قابلية التوقيت والفترة الزمنية والطابع العام، كما قام بها التحليل الوجودي، والاعتبارات الفلكية التي تحكمت بإنشاء التقاويم والمواقيت. وليس في وسع هذا التلويث إلا أن يساعد في التأثير على التاريخ بحيث يجمع خصائص التاريخية وخصائص التزمن. فمن جهة، تظهر التبادلات في الصراع لنا مهيمنة على مستوى الزمانية الأصلية، بمجرد أن يقارن الوجود ـ نحو ـ الموت بالزمان الذي يحيط بنا. هنا مرة أخرى، يتورط التاريخ إلى حد أن ذاكرة الموتى فيه تصطدم بتحقيق المؤسسات والبنى والتحولات التي هي أقوى من الموت. غير أن الموقع الوسطي للتاريخ بين الزمانية والتزمن هو مشكلة بطريقة أكثر مباشرة حين نعبر من صراع الحدود بين الظاهراتية والكونيات إلى التنافرات في داخل التأويلية الظاهراتية نفسها. ما الذي نريد قوله، أخيراً، عن موقع الزمان التاريخي بين الزمان الفاني والزمان الكوني؟ في الحقيقة، تصير التاريخية النقطة الحاسمة للتناول برمته بمجرد أن يتم التساؤل عن استمرارية التحليل الوجودي. وكلما اتسعت المسافة بين نقاط البوصلة التي تشير إلى قطبي التزمين، كبر موقع التاريخية ودورها وصار إشكالياً. وكلما تساءلنا عن التمايز الذي يشتت، ليس فقط فيما يتعلق بأشكال التزمين الرئيسة الثلاثة، بل

أيضاً فيما يتعلق بتخارجات الزمان الثلاثة، ازداد موقع التاريخية إشكالية. وينبع من هذه الحيرة الملغزة افتراض: إذا كان التزمن هو نقطة التماس بين سلبيتنا ونسق الأشياء، إذاً ألا ينبغي أن تكون التاريخية الجسر الذي يجب نصبه في الحقل الظاهراتي بين الوجود ـ نحو ـ الموت وزمان العالم؟ سيكون من مهمة الفصول التالية أن توضح هذه الوظيفة التوسطية بمباشرة مناظرة ذات أبعاد ثلاثة بين كتابة التاريخ وعلم السرد والظاهراتية.

* * *

في نهاية هذه المواجهات الثلاث أود استخلاص نتيجتين. كانت الأولى قد سبقت الإشارة إليها مراراً، أما الثانية فربما لم نتطرق إليها بعد.

دعونا نقلْ أولاً إذا كانت ظاهراتية الزمان يمكن أن تصبح المحاور الممتاز في هذه المناظرة الثلاثية التي نحن على وشك القيام بها بين الظاهراتية وكتابة التاريخ والسردية الأدبية، فإن هذا ليس فقط نتيجة مكتشفاتها، بل أيضاً نتيجة الالتباسات التي تتسبب بظهورها، والتي تزداد تناسباً مع تقدمها.

ودعونا نقلْ تالياً، إننا حين نضع أرسطو في مقابل أوغسطين، وكانط في مقابل هوسرل، وكل ما تربطه الدراسة العادية للزمان بهيدغر، فإننا نشرع بعملية لم تعد ظاهراتية، أو عملية يتوقع القارئ أن يجدها هنا، بل بالأحرى بعملية فكر تأملي واستبصاري بحثاً عن جواب متماسك للسؤال: ما الزمان؟. وإذا كنا قد أكدنا، عند عرضنا لهذا الالتباس، على ظاهراتية الزمان، فإن ما ينبثق في نهاية هذا الفصل هو بصيرة أوسع وأكثر توازناً، ألا وهي أننا لا نستطيع التفكير بالزمان الكوني (اللحظة) من دون اللجوء خلسةً إلى الزمان الظاهراتي (الحاضر) والعكس بالعكس. وإذا كانت صياغة هذا الالتباس تتجاوز قدرة الظاهراتية، فإن لهذا الالتباس مزية كبرى في وضع الظاهراتية في إطار التيّار الكبير للفكر التأملي والاستبصاري. ولهذا السبب لم أطلق على عنوان المقطع الأول من هذا الجزء اسم «التباسات ظاهراتية الزمان»، بل سميته «التباسية الزمانية».

المبحث الثاني

شعرية السرد: التاريخ، القصص، الزمان

لقد حان الوقت لاختبار الفرضية الأساس في القسم الرابع من هذا الكتاب، ألا وهي تحديداً أن مفتاح معضلة إعادة تصوير الزمان يكمن في الطريقة التي يقدم بها التاريخ والقصص، مجتمعين، شاعرية السرد على التباسات الزمان التي كشفتها الظاهراتية.

وكنا قد طابقنا في المخطط الوجيز للمشاكل التي وضعناها تحت عنوان المحاكاة3 مشكلة إعادة تصوير الزمان مع مشكلة الإحالة المتقاطعة بين التاريخ والقصص، وقلنا إن الزمان الإنساني ينبع من هذا التقاطع في محيط الفعل والمعاناة[1].

ولغرض احترام التفاوتات بين المقاصد الخاصة بالتاريخ والقصص، سنتناول هذه المقاصد من خلال فهمها عن طريق المقابلة بين الثنائيات فيها. لذلك سنحاول أولاً أن نتحرى الإنصاف مع خصوصية إحالة السرد التاريخي، ثم مع خصوصية السرد القصصي في الفصلين الأوليين من هذا المبحث الثاني من القسم الرابع. ومن الضروري التقدم بهذه الطريقة كي يحافظ الربط بين التاريخ والقصص في عمل إعادة تصوير الزمان على وجه المفارقة فيه حتى النهاية. وتتمثل أُطروحتي هنا في أن الطريقة الفريدة التي

يجيب فيها التاريخ على التباسات ظاهراتية الزمان تكمن في بلورة زمان ثالث ـ ربما يكون الزمان التاريخي ـ يتوسط بين الزمان المعيش والزمان الكوني. وبغية توضيح هذه الأطروحة، سنستحضر إجراءات الربط، المستعارة من الممارسة التاريخية نفسها، التي تضمن تسطير الزمان المعيش على الزمان الكوني: التقويم، وتتابع الأجيال، والأراشيف والوثائق والآثار. بالنسبة إلى الممارسة التاريخية، لا تمثل هذه الإجراءات أية مشكلة. ولكنها حينما توضع في علاقة مع التباسات الزمان، من خلال التأمل في التاريخ، تجعل الطبيعة الشعرية للتاريخ تظهر في علاقتها بمصاعب التأمل.

مع هذا التسجيل للزمان المعيش في الزمان الكوني، على جانب التاريخ، يتجاوب حلٌ، على جانب القصص، يقابل الالتباسات نفسها في ظاهراتية الزمان، وهو تحديداً التنويعات الخيالية التي يحققها السرد فيما يتعلق بالموضوعات الكبرى في هذه الظاهراتية. ولذلك ستتميز العلاقة بين التاريخ والقصص في الفصلين الرابع والخامس، فيما يخص قدرتهما على إعادة تصوير الزمان، بمقابلة بينهما. على أن ظاهراتية الزمان ستبقى هي المعيار المشترك للقياس الذي من دونه ستظلّ العلاقة بين التاريخ والقصص غير محسومة على الإطلاق.

وسنخطو في الفصلين السادس والسابع خطوة باتجاه العلاقة التكميلية بين التاريخ والقصص، باتخاذنا من المشكلة التقليدية حول علاقة السرد، سواء أكان تاريخياً أو قصصياً، بالواقع محكاً لنا. وسيبرر تصفح هذه المشكلة وحلها التغيير في المصطلحات الذي جعلنا حتى الآن نؤثر استعمال مصطلح «إعادة التصوير» (refiguration) على مصطلح «الإحالة» (reference). وبالفعل كانت المشكلة التقليدية في الإحالة تعرف، حين تتم مقارنتها على جانب التاريخ، ما الذي نعنيه حين نقول إن السرد التاريخي يحيل على أحداث وقعت في الماضي فعلاً. وفي الحقيقة فإن ما أرجو إحياءه هو بالتحديد الدلالة التي تستعمل بها كلمة «واقع» حين تطبق على الماضي. وسنكون قد

قمنا أصلاً بمباشرة فعل ذلك، في الأقل ضمناً، إذا ربطنا مصير هذا التعبير بابتكار (بالمعنى المزدوج الذي يدلُّ على الخلق والاكتشاف) زمان تاريخي ثالث. مع ذلك يختفي نوع الأمان الذي يتسبب به تسطير الزمان المعيش على الزمان الكوني حالما نواجه المفارقة اللصيقة بالفكرة القائلة بواقعية الماضي الذي وجد ذات مرة وإن كان قد اختفى.

وقد طرحنا هذه المفارقة جانباً بعناية عند دراستنا القصدية التاريخية في الجزء الأول بفضل براعة المنهج[2].وإذ واجهنا فكرة حدثٍ ما، فقد اخترنا أن نفصل المعايير الإبستمولوجية للحدث عن المعايير الأنطولوجية، حتى نبقى ضمن حدود بحث مكرس للعلاقة بين التفسير التاريخي والتصور عن طريق الحبك. وهذه المعايير الأنطولوجية هي التي تعود إلى مرتبة الصدارة مع مفهوم الماضي «الواقعي». وفي حقيقة الأمر، فإن هذه الفكرة تسندها أنطولوجيا ضمنية يساور بفضلها الطموح أبنية المؤرخين في أن تكون ترميمات وإعادة بناء تتناسب، قليلاً أو كثيراً، مع ما كان «واقعياً» ذات يوم. ويحدث كل شيء وكأن المؤرخين كانوا يعرفون أنهم ملتزمون بدين لأناس الأزمنة القديمة والموتى. وإن من مهمة التأمل الفلسفي أن يسلط الضوء على هذه المسلمات التي تسند هذه «الواقعية» الضمنية التي لا تفلح في طمس أكثر الأشكال تسليحاً من «بنائية» غالبية المؤرخين التي يعكسونها في إبستمولوجيتهم. وسوف نعطي اسم «النيابة ـ عن» (أو «الحلول ـ محلّ») للعلاقات بين أبنية التاريخ وما يقابلها، أعني الماضي الذي تقضى ولكنه ما زال يحتفظ بآثاره. وقد أوحت لي المفارقة اللصيقة بفكرة النيابة ـ عن (أو الحلول ـ محل) باقتراح مفهوم ساذج عن الماضي «الواقعي» لاختبار بعض «الأنواع الرئيسة» التي اقترحها حوار «السفسطائي» لأفلاطون بحرية: وهي المطابق والآخر والمثيل. ولأقلْ مباشرة إنني لا أتوقع من جدل النيابة ـ عن أن يحلّ المفارقة التي تؤثر في مفهوم الماضي «الواقعي»، بل إن من شأنه أن يضفي الصفة الإشكالية على مفهوم «الواقع» المطبق على الماضي.

هل توجد، على جانب القصص، بعض العلاقة بـ«الواقعي» يمكننا أن نقول عنها إنها تقابل النيابة ـ عن؟ لدى الوهلة الأولى، يبدو وكأن على هذه العلاقة أن تظلَّ بلا نظير موازٍ لها على جانب القصص، ما دامت الشخصيات والأحداث والحبكات المسقطة عليها في الحكايات القصصية «غير واقعية». وتبدو الهوة بين الماضي «الواقعي» والقصص «غير الواقعي» هوّة سحيقة لا تردم. غير أن البحث الحميم لا يمكنه أن يكتفي بالبقاء عند مستوى الثنائية المبدأية بين «الواقعي» و«غير الواقعي». وسنعرف في الفصل السادس على حساب أية مصاعب يمكن الإبقاء على فكرة الماضي «الواقعي»، وأية معالجة جدلية يجب أن تخضع لها. ويصح قول الشيء نفسه، بالتناظر، على «لا ـ واقعية» السرود القصصية. إذ حين نطلق على هذه الكيانات صفة اللا ـ واقعية، فإنما نكتفي بوسمها بسمة سلبية. غير أن للحكايات والقصص آثاراً تعبر عن وظيفة إيجابية لها في الكشف عن الحياة والعادات وتحويلهما. ولذلك سنتابع بحثنا من خلال نظرية في الآثار. وكنا قد قطعنا نصف هذا الطريق، حين قدمنا فكرة عالم النص، بمعنى العالم الذي يمكننا أن نعيش فيه، ونستطيع أن نبسط ضمنه إمكانياتنا الخاصة[3]. غير أن عالم النص هذا يبقى يشكل مجرد صورة من صور التعالي في المحايثة. ولهذا فهو يبقى جزءاً من النص. ويكمن النصف الثاني من طريقنا في التأمل في القراءة التي تتحقق بين عالم النص الخيالي وعالم القارئ الفعلي. وآثار القصص، التي هي آثار الإلهام والتحويل هي في الجوهر آثار القراءة[4]. إذ عن طريق القراءة يعود الأدب للحياة، أي لميدان الوجود العملي والتأثيري. لذلك فإننا سنبحث طوال الطريق الذي تسلكه نظرية القراءة عما يحدد علاقة التطبيق التي تشكل المعادل لعلاقة النيابة ـ عن في حقل القصص.

وستفضي بنا الخطوة الأخيرة من بحثنا عن تقاطعات التاريخ والقصص إلى ما وراء الثنائية البسيطة، بل حتى إلى ما وراء التداخل، بين قوة التاريخ وقوة القصص على إعادة تصوير الزمان، أي أنها ستنقلنا إلى قلب المشكلة

التي وصفتها، في الجزء الأول، بعبارة «الإحالة المتقاطعة» للتاريخ والقصص[5]. ولأسباب أشرت إليها مراراً، أفضل الآن أن أتحدث عن إعادة تصوير متقاطعة للحديث عن الآثار المترابطة للتاريخ والقصص على مستوى الفعل الإنساني والمعاناة(*) البشرية. وبغية بلوغ هذه الإشكالية الأخيرة، لابدَّ أن نوسع فضاء القراءة ليشمل كل ما هو مكتوب، بما في ذلك كتابة التاريخ والأدب. وستكون نظرية عامة في الآثار النتيجة التي ستتيح لنا أن نتابع عمل الممارسة التصويرية من خلال السرد، مأخوذاً بمعناه الواسع، حتى مرحلته النهائية في إضفاء الصفة العينية الملموسة. هكذا ستتمثل المشكلة في بيان الكيفية التي تصبح فيها إعادة تصوير الزمان في التاريخ والقصص ملموسة بفضل الاقتراضات التي يستعيرها كل نمط سردي من الآخر. وستكمن هذه الاقتراضات في حقيقة أن القصدية التاريخية وحدها تصير ذات تأثير تمارسه من خلال إدماجها في موضوعها المقصود مصادر الصياغة القصصية النابعة من الشكل السردي للخيال، في حين لا تنتج قصدية القصص آثارها في التحري والفعل التحويلي والمعاناة إلا من خلال تبنيها بطريقة متناظرة مصادر الصياغة التاريخية التي تقدمها محاولات إعادة إنشاء الماضي الفعلي. ومن هذه التبادلات الحميمة بين إضفاء الصفة التاريخية على السرد القصصي وإضفاء الصفة الخيالية على السرد التاريخي يتولد ما نسميه بالزمان الإنساني، الذي هو ليس سوى الزمان المروي. وسيتفحص الفصل الثامن كيف تتبادل هاتان الحركتان المتواشجتان الانتماء إلى بعضهما.

مع ذلك يبقى من الضروري إثارة السؤال حول طبيعة عملية التشميل التي تبقى تتيح لنا أن نصف الزمان الذي يعيد السرد تصويره بهذه الطريقة بأنه واقعٌ مفردٌ جمعي. وسيكون هذا السؤال قضية الفصلين الأخيرين من «الزمان والسرد».

(*) من الضروري الإشارة إلى أن المؤلف يعني بالعناء والمعاناة هنا وفيما سيأتي الانفعال بالتاريخ، لا فعله.

سيتمثل السؤال في أن نعرف بماذا يجيب السرد، سواء أكان قصصياً أو تاريخياً، عن مسلمات واحدية الزمان. وسيظهر معنى جديد لكلمة «تاريخ» في هذه المرحلة، معنى يتجاوز التمييز بين كتابة التاريخ والقصص، ويجد مرادفاته في مفردتي «الشعور التاريخي» و«الشرط التاريخي». وسيكون من شأن الوظيفة السردية، مأخوذة بمداها الكامل، حيث تغطي التطورات التي تمتدّ من الملحمة حتى الرواية الحديثة، وكذلك التي تتواصل من الخرافات حتى التاريخ النقدي، أن تتحدد في النهاية بطموحها في تصوير شرطنا التاريخي، وبالتالي في أن ترتفع به إلى مستوى الشعور التاريخي. وسيتم تفحص هذا المعنى الجديد لكلمة «تاريخ» عند نهاية بحثنا من خلال استعراض دلالات الكلمة، التي كانت تدل لأكثر من قرنين في الأقل، وفي عدد كبير من اللغات، على كلٍّ من كلية مساق الأحداث وكلية الحكايات والسرود التي تحيل على مساق الأحداث. وليس هذا المعنى المزدوج لكلمة «تاريخ» بنتيجة لغموض لغوي يؤسف له، بل هو دليل على افتراض مسبق آخر، يكمن وراء الشعور الشامل الذي نحسّ به من شعورنا التاريخي، وهو تحديداً أن كلمة «تاريخ»، شأنها شأن كلمة «زمان»، تدل أيضاً على واقع مفرد جمعي، واقع يضمّ عمليتي التشميل اللتين تكمنان تحت مستوى السرد التاريخي ومستوى التاريخ الفعلي. وهذا التلازم بين الشعور التاريخي الموحد والشرط التاريخي الذي لا ينقسم أيضاً يصبح بالتالي القضية الأخيرة التي هي موضوع الرهان في بحثنا عن إعادة تصوير الزمان من خلال السرد.

ولا شكّ أن القارئ سيتعرف على النبرة الهيغلية في صياغة هذه المشكلة. وهذا هو السببِ في كوني اعتقدت أن من غير الممكن الامتناع عن الخوض في معاينة الأسباب التي تدعو إلى المرور عبر هيغل بالإضافة إلى الأسباب الأقوى الداعية إلى التخلي عنه. وسيكون هذا موضوع فصلنا ما قبل الأخير.

وإذا كان من الضروري، كما أعتقد، التفكر في شرطنا التاريخي

وشعورنا التاريخي بوصفهما عملية تشميل، فيجب أن نقرر أيضاً أي نوع من الوساطة الناقصة بين المستقبل والماضي والحاضر، قادرة على الحلول محل الوساطة الشاملة عند هيغل. ينبع هذا السؤال من ظاهراتية شعور تاريخي، أي من تأويل للعلاقة التي يشترك فيها السرد التاريخي والسرد القصصي معاً، فيما يتعلق بانتماء كل منا إلى تاريخ فعلي، سواء أكان فاعلاً أو منفعلاً. وخلافاً للظاهراتية والتجربة الشخصية للزمان، تهدف هذه التأويلية إلى صياغة مباشرة على مستوى التاريخ المشترك لتخارجات الزمان الكبرى الثلاثة: المستقبل تحت عنوان أفق التوقع، والماضي تحت عنوان التراث، والحاضر تحت عنوان ما لا زمن له. بهذه الطريقة، يمكننا الاحتفاظ بالزخم الذي وهبه هيغل لعملية التشميل، دون التعرض لإغراء الكلية المكتملة. مع تفاعل الإحالات في التوقع والتراث والحاضر الجياش الذي لا زمن له، يكتمل عمل إعادة تصوير الزمان من خلال السرد.

سأستبقي للفصل الختامي السؤال عما إذا كان التلازم بين السرد والزمان يظل وافياً ومناسباً حين يؤخذ السرد من خلال وظيفته في التشميل في وجه مسلمات الواحدية كما يؤخذ حين ينظر إليه من وجهة نظر تقاطع مقاصد الإحالة الخاصة بكتابة التاريخ والقصص. سيتبلور هذا السؤال عن تأمل نقدي في الحدود التي يواجهها طموحنا حينما تستجيب شعرية السرد لالتباسات الزمان.

4

الفصل الرابع

بين الزمان المعيش والزمان الكلي: الزمان التاريخي

في وضع النقاش الحالي عن فلسفة التاريخ، غالباً ما يتمّ التسليم بأن الخيار الوحيد يتمثل بين التأمل في التاريخ الكلي، في صيغته الهيغلية، أو إبستمولوجيا كتابة التاريخ، كما تمارسها المدرسة الفرنسية، أو المدرسة الإنجليزية في الفلسفة التحليلية للتاريخ. وهناك خيار ثالث يتولد عن تبصرنا في التباسات ظاهراتية الزمان يتألف من التأمل في مكانة الزمان التاريخي بين الزمان الظاهراتي والزمان الذي لم تنجح الظاهراتية في تشكيله، وهو الذي نسميه بزمان العالم، أو الزمان الموضوعي أو الزمان العادي.

وبداية يكشف التاريخ عن قدرته الإبداعية فيما يتعلق بتصوير الزمان من خلال ابتكاره واستخدامه بعض الأدوات الانعكاسية مثل التقويم، وفكرة تعاقب الأجيال، وارتباطاً بها فكرة العالم الثلاثي عن المعاصرين والأسلاف والأخلاف، وأخيراً وفي المقام الأول، في لجوئه إلى الأراشيف والوثائق والآثار. وهذه الأدوات التأملية جديرة بالاعتبار لأنها تلعب دور روابط بين الزمان المعيش والزمان الكلي. وتشهد، من هذه الناحية، على الوظيفة

الشعرية التي يقوم بها التاريخ، بقدر ما يسهم في حل معضلات الزمان.

غير أن مساهمتها في تأويلية الشعور التاريخي لا تظهر إلا في نهاية بحث تأملي لم يعد ينبع من إبستمولوجيا المعرفة التاريخية. وتمثل هذه الروابط عند المؤرخين مجرد أدوات عقلية، كما أسلفنا القول. وهم يستخدمونها من دون أن يبحثوا في شروط إمكانيتها، أو بالأحرى في شروط دلالتها. ولا تنكشف هذه الشروط إلا حين نصل بين كيفية اشتغال هذه الروابط والتباسات الزمان، وهذا شيء لا يحتاج المؤرخون، بما هم مؤرخون، إلى التأمل فيه.

والشيء الذي تشترك به هذه الروابط عن الزمان المعيش والزمان الكلي (الكوني) هو أنها تحيل إلى العالم البنى السردية على نحو ما وصفته في القسم الثاني من هذا العمل. وهذه هي الطريقة التي تسهم بها في إعادة تصوير الزمان التاريخي.

زمان التقويم

زمان التقويم هو أول جسر تنشئه الممارسة التاريخية بين الزمان المعيش والزمان الكوني. وهو خلق لا يصدر عن أي من هذين المنظورين للزمان. برغم ذلك فقد يشترك مع أحدهما أو الآخر في تأسيسه الذي يكوّن به ابتكار صيغة ثالثة للزمان.

صحيح أن هذه الصيغة الثالثة من الزمان هي بطرق كثيرة مجرد ظل يلقيه على ممارسة المؤرخين كيان مترامي الأطراف، لم يعد من المناسب أن نضعه تحت اسم «تأسيس»، ولا حتى تحت اسم «ابتكار». بل يمكن فقط أن نطلق عليه تسمية واسعة وعلى نحو تقريبي، فندعوه بـ«الزمان الأسطوري». ونحن هنا نوسّع عالماً قلت إننا يجب أن ندخله حين اتخذت من الملحمة الأولى ثم من كتابة التاريخ فيما بعد نقطة البدء لبحث السرد. ولقد بدأ الانشطار بين هذين النمطين السرديين مع بداية تحليلنا. أمّا الزمان الأسطوري

فيعيدنا الى ما قبل هذا الانشطار، إلى نقطة في إشكالية الزمان ما زالت تضم في داخلها كلية ما نسميه بالعالم من ناحية، والوجود الإنساني من ناحية أخرى. ولقد كان هذا الزمان الأسطوري حاضراً في عمومه عندما اجتهد أفلاطون في مساعيه المفهومية في «طيماوس»، وكذلك أرسطو في «الطبيعة». وقد أشرنا أيضاً إلى حضوره في أحد أقوال أنكسمندر المأثورة الشهيرة[1]. ونحن نعيد اكتشاف هذا الزمان الأسطوري في أصل الضوابط التي تسبق إيجاد أي تقويم. وهكذا يجب أن ننتقل عائدين إلى ما قبل تشظي الزمان إلى زمان فانٍ، وزمان تاريخي، وزمان كوني، وهو تشظٍّ سبق أن حدث مع بداية تأملنا، بغية استعادة فكرة «زمان عظيم»، كما تفعل الأسطورة، يحيط بالواقع كله[2] ويغلفه، إذا استخدمنا الكلمة التي حافظ عليها أرسطو في «الطبيعة». والوظيفة الأساسية لهذا الزمان العظيم هي تنظيم زمان المجتمعات وزمان الكائنات البشرية التي تعيش في مجتمعات ذات علاقة بالزمان الكوني. وهذا الزمان الأسطوري، الذي هو ليس مجرد فكر ينكبّ على ليل تتشابه فيه الأبقار وتبدو كلّها سوداً، يدشن تقطيعاً فريداً وشاملاً للزمان، بتنظيمه استناداً إلى دورات أخرى من الدوام المختلف، هي الدورات السماوية الكبرى، والاطرادات البيولوجية، وإيقاعات الحياة الاجتماعية. وبهذه الطريقة، كانت تسهم التمثيلات الأسطورية في تأسيس زمان التقويم[3]. وهنا يجب أن نتغاضى، عند الحديث عن التمثيل الأسطوري، عن الدمج بين الأسطورة والطقوس[4]. وفي الحقيقة، من خلال وساطة الطقسي يتبدى الزمن الأسطوري على أنه الجذر المشترك لزمان العالم والزمان الإنساني. إذ يعبّر الطقس من خلال دوريته عن زمان تتسارع إيقاعاته أكثر من إيقاعات الفعل العادي. وبوسمه الفعل بهذه الطريقة يضع الزمان العادي وكل حياة إنسانية وجيزة في إطار زمان أوسع[5].

إذا كان يجب أن نعارض الأسطورة والطقس، فيجب أن نقول إن الأسطورة توسع الزمان العادي (والمكان)، في حين يقرّب الطقس الزمان

الأسطوري من حلقة المدنس في الحياة والعمل.

ومن السهل علينا أن نرى أي تعزيز يتلقاه تحليلي للوظيفة التوسطية لزمان التقويم من علم الاجتماع وتاريخ الأديان. لكننا في الوقت نفسه، لا نريد أن نخلط بين هاتين المقاربتين، فنتخذ من التفسير التكويني مكافئاً لفهم المعنى، على حساب عدم إنصاف أي منهما. يعنينا الزمان الأسطوري في ما يتعلق ببعض الشروط المحددة بصراحة. ومن بين جميع وظائفه، التي ربما كانت وظائف متغايرة، نستطيع أن نستبقي وظيفته التأملية وحدها المتعلقة بنظام العالم. ومن المحطة التحويلية للطقوس والمهرجانات، سنستبقي فقط التقابل الذي تنشئه على المستوى العملي، بين نظام العالم ونظام الفعل العادي. بوجيز العبارة، لن نستبقي من الأسطورة والطقس سوى مساهمتهما في دمج الزمان العادي، المتركز حول التجربة المعيشة للأفراد الفعليين الذين يعانون في زمان العالم الذي تمثله السموات المرئية. وسيهدي التعرف على الشروط الكلية لتأسيس التقويم استعمالنا المعلومات التي جمعها علم الاجتماع وتاريخ الأديان المقارن، عوضاً عن الإثبات التجريبي لهذه العلوم في التعرف البطيء على التشكيل الكلي لزمان التقويم.

وهذا التشكيل الكلي هو الذي يجعل زمان التقويم زماناً ثالثاً بين الزمان النفسي والزمان الكوني. وبغية تصنيف قوانين هذا التشكيل، سأجعل مما يقوله إميل بنفنست في مقالته عن «اللغة والتجربة الإنسانية»[6] دليلاً لي. ويبدو ابتكار زمان التقويم عند بنفنست شيئاً أصيلاً جداً بحيث يعطيه اسماً خاصاً هو «زمان المواقيت» chronicle، كطريقة في الإشارة من خلال الإحالة المتنكرة المزدوجة إلى «الزمان»، حيث «في نظرتنا عن العالم، كما في وجودنا الشخصي، هناك زمان واحد، هو هذا الزمان» (ص70). (لاحظ الإحالة إلى كل من العالم والوجود الشخصي). والشيء الأهم بالنسبة إلى تأمل يمكن اعتباره متعالياً، أننا بغية تمييزه عن البحث التكويني «في كل صيغة من صيغ الثقافة الإنسانية، وفي كل عصر، نجد بطريقة أو أخرى جهداً

يُبذل لموضعة زمان المواقيت. فهذا شرط ضروري لحياة المجتمعات، كما لحياة الأفراد في المجتمع. وهذا الزمان المطبوع اجتماعياً هو زمان التقويم» (ص71).

هناك ثلاث سمات يتميز بها كل تقويم. وهي معاً تشكل طريقة محورته أو تقسيمه إلى زمان المواقيت والأخبار.

1. حدث مؤسس، يتخذ بدءاً لحقبة جديدة ـ مثل مولد المسيح، أو بوذا، أو الهجرة النبوية، أو بداية حكم سلالة معينة ـ تحدد اللحظة المحورية في الإحالة يتم من خلالها توقيت أي حدث آخر. وهذه اللحظة المحورية هي نقطة الصفر التي يدور حولها زمان المواقيت.

2. عند الإحالة إلى المحور الذي يحدده الحدث التأسيسي، من الممكن تحريك الزمان في اتجاهين: من الماضي نحو الحاضر، ومن الحاضر نحو الماضي. وحياتنا هي جزء من الأحداث التي تمر بها رؤيتنا في كلا الاتجاهين. وهكذا يمكن تأريخ كل الأحداث.

3. وأخيراً، فإننا نحدد «شبكة من وحدات القياس» تساعد في تعيين الفترات الثابتة لوقوع الظواهر الكونية (المصدر نفسه). ويساعدنا الفلك على تحديد هذه الفترات الكونية، وإن لم يرقمها. على سبيل المثال، اليوم كأساس لقياس الفترة بين شروق الشمس وغروبها، والسنة بالنسبة إلى الفترة المحددة بدورة كاملة للشمس والفصول الأربعة، والشهر بوصفه فترة بين لقائين للشمس والقمر.

يمكننا التعرف، في هذه السمات المميزة لزمان التقويم، على علاقة صريحة بالزمان الفيزيائي، تعرف عليها القدماء في الأزمنة السحيقة، واستعارات ضمنية من الزمان المعيش معاً، وهذا ما لم يشخصه أحد قبل أفلوطين وأوغسطين.

وليست رؤية علاقة زمان التقويم بالزمان الفيزيائي أمراً صعباً. إذ يستعير

زمان التقويم من الزمان الفيزيائي تلك الخصائص التي رآها كانط وأرسطو معاً فيه. فهو، كما يعبّر بنفنست، «متصل لانهائي، موحد، قابل للتقطيع حسب المشيئة» (ص70). واستناداً إلى «مماثلات التجربة» عند كانط، وكذلك «الطبيعة» عند أرسطو، أودّ أن أضيف أن الزمان بقدر ما هو قابل للتقطيع حسب المشيئة، هو أصل فكرة الآن بشكل عام، مجرداً عن أي معنى بوصفه اللحظة الحاضرة. وما دام يرتبط بالحركة والسببية، فهو يشتمل على اتجاه في علاقات القبل والبعد، ولكنه لا يعير انتباهاً للمقابلة بين الماضي والمستقبل. وهذا الجانب الاتجاهي هو الذي يسمح للمراقب أن يعتبر الزمان سائراً في اتجاهين. وبهذا المعنى، فإن الوجه ذا البعدين في مراقبة الزمان يفترض اتجاهاً مفرداً في مساق الأحداث. وأخيراً، ومن حيث هو متصل خطي، يسمح الزمان الفيزيائي بالقياس، أي يشتمل على إمكانية إقامة مطابقة بين الأعداد والفترات الزمانية المتساوية، التي ترتبط بحدوث الظواهر الطبيعية. والفلك هو العلم الذي يعطينا قوانين مثل هذه الأحداث الطبيعية المتكررة، من خلال ملاحظة تزداد دقة لدورة الكواكب وانتظام حركتها، ولاسيما حركة الشمس والقمر.

لكن إذا كانت حسبة زمان التقويم تستند إلى (étayé)[7] الظواهر الفلكية التي تضفي المعنى على فكرة الزمان الفيزيائي، فإن المبدأ المتحكم بقسمة زمان التقويم لا يمكن اختزاله بالفيزياء أو الفلك. وكما يقول بنفنست عن حق، فإن السمات المشتركة في كل تقويم «تنبثق» من تحديد نقطة الصفر في أية حسبة.

والاستعارة هنا من الفكرة الظاهراتية عن الحاضر بوصفه متميزاً عن اللحظة أياً كانت، المشتقة من طابع القابلية للتقطيع كما تشاء بسبب طبيعتها كمتصل خطي، لانهائي، موحد. ولو لم نمتلك الفكرة الظاهراتية عن الحاضر، كما في حالة «اليوم» الذي يكون له «غد» و«أمس»، لما تمكنا من إعطاء أي معنى لفكرة حدث جديد يتعارض مع حقبة سابقة، مدشّناً مساقاً

من الأحداث المختلفة عما سبقها. ويصحّ الشيء نفسه فيما يتعلق بثنائية الاتجاه في زمان التقويم. فلو لم تكن لدينا تجربة فعلية عن الاستبقاء والاستدعاء، لما كانت لدينا فكرة اعتراض سلسلة الأحداث التي حدثت أصلاً. والأكثر من ذلك، لو لم تكن لدينا فكرة عن شبه ـ الحاضر ـ أي فكرة أن أي آنٍ مستذكر يمكن مساواته بالحاضر، فضلا عن استدعائه واستبقائه، بطريقة يصير فيها الاستجماع الذي يميزه هوسرل عن مجرد استبقاء الماضي الماثل (ليصير استبقاء الاستبقاءات)، ولو لم تكن استدعاءات شبه ـ الحاضر هذا متداخلة باستبقاءات الحاضر الفعلي ـ لما كانت لدينا فكرة عن الاعتراض في اتجاهين، وهي الفكرة التي وصفها بنفنست وصفاً في غاية الذكاء قائلاً إنها «من الماضي نحو الحاضر أو من الحاضر نحو الماضي» (ص70). فما من جاضر، ولا ماضٍ ولا مستقبل، في الزمان الفيزيائي ما دام هناك آن لم يتحدد بوصفه «الآن» أو «اليوم»، وبالتالي بوصفه حاضراً. أما القياس فيتطعم بالتجربة التي يصفها أوغسطين على أنها تقصير التوقع أو تطويل الذاكرة، وهو الوصف الذي يستعيده هوسرل مرة أخرى بمعونة استعارات مثل التلاشي والجريان والتقلص، التي تنقل الاختلافات الكمية بين القريب والبعيد.

غير أن الزمان الفيزيائي والزمان النفسي يوفران فقط أساساً ثنائياً لزمان المواقيت. وهذا الشكل من الزمان يمثل خلقاً أصيلاً يتجاوز مصادره في كل من الزمان الطبيعي والنفسي. فاللحظة المحورية ـ التي تشتق منها الخصائص الأخرى لزمان المواقيت ـ ليست مجرد آنٍ بشكل عام، ولا هي لحظة حاضرة، وإن كانت تضمّ كلا هذين الشيئين. وهي كما يعبّر عنها بنفنست: «حدث من الأهمية بحيث يكون مبعث مساقٍ جديد من الأحداث» (ص71). وتحصل الأوجه الكونية والنفسية للزمان على دلالة جديدة من هذه اللحظة المحورية. فمن ناحية، يكتسب كل حدث موقعاً في الزمان، تحدده المسافة التي تفصله عن اللحظة المحورية ـ وهي مسافة تقاس بالسنين والشهور

والأيام ـ أو المسافة التي تفصله عن لحظة أخرى تكون المسافة بينها وبين اللحظة المحورية ـ على سبيل المثال: بعد مرور ثلاثين سنة من الهجوم على سجن الباستيل...ومن ناحية أخرى، تتلقى أحداث حياتنا الخاصة موقعاً في علاقتها بهذه الأحداث المؤرخة: «فهي تخبرنا بالمعنى الصحيح للكلمة أين نحن من المفاصل الكبرى في التاريخ، وما هو مكاننا في التتابع اللانهائي للكائنات الإنسانية التي عاشت والأشياء التي حدثت» (ص72، التأكيد له). وهكذا نستطيع أن نحدد موقع أحداث حياة الأفراد الشخصية في علاقتها ببعضها. في زمان التقويم، تصير الأحداث المتزامنة فيزيائياً معاصرة لبعضها، ونقاط رسو لجميع الملتقيات، والجهود المتبادلة، والصراعات التي يمكننا أن نقول إنها تحدث في الوقت نفسه، أي في التأريخ نفسه، والميقات نفسه. ومن وظيفة مثل هذا التأريخ والميقات أن يجمع الحشود الدينية أو المدنية معاً قدّام الزمان.

تتيح لنا الأصالة التي تضفيها اللحظة المحورية على زمان التقويم أن نصرح بـ«خارجية» هذه الصيغة الزمنية عن الزمان الفيزيائي والزمان المعيش معاً. فمن ناحية، يمكن لكل آن أن يكون مرشحاً لأداء دور لحظة محورية. ومن ناحية أخرى، ما من يوم خاص من أيام التقويم، مأخوذاً بذاته، يقول إنه ماضٍ أو حاضر أو مستقبل. وقد يشير اليوم نفسه إلى حدث مستقبلي، كما في مواد المعاهدات، أو حدث ماضوي، كما في نصوص الأخبار. لأن الحصول على حاضر يعني، كما تعلمنا من بنفنست أيضاً، أن على المرء أن يتكلم. إذاً يجب أن يشار إلى الحاضر من خلال التطابق بين حدث ما والخطاب الذي يعلن عنه. وهكذا بغية الالتئام بالزمان المعيش بدءاً من زمان المواقيت، لا بد لنا أن نمرّ من خلال زمان لغوي يحيل إلى الخطاب. وهذا هو السبب في أن أي تأريخ من تواريخ التقويم، مهما كان مكتملاً وصريحاً، لا يمكن وصفه بأنه مستقبل أو ماضٍ، ما لم نعرف تأريخ نطقه الذي يعلن عنه.

وتعبر الخارجية التي تعزى للتقويم في علاقته بالزمان الفيزيائي أو الزمان المعيش عن خصوصية زمان المواقيت ودوره التوسطي بين المنظورين الآخرين عن الزمان على المستوى الدلالي. فهو يضفي الصفة الكونية على الزمان المعيش والصفة الإنسانية على الزمان الكوني. وهذه هي الطريقة التي يسهم بها في إعادة تسجيل زمان السرد في زمان العالم.

هذه هي «الشروط الضرورية» التي تلتزمها التقاويم المعروفة جميعاً. ينقلها إلى الضوء تأمل متعالٍ لا يستبعد تناولنا للبحث التاريخي أو السوسيولوجي للوظائف الاجتماعية التي يمارسها التقويم. فضلاً عن ذلك، وما دمت لا أريد استبدال نوع من الوضعية المتعالية بتجريبية تكوينية، فقد حاولت تأويل هذه الضوابط الكلية بوصفها إبداعات تمارس وظيفة توسطية بين منظورين متغايرين عن الزمان. ولذلك يجد التأمل المتعالي نفسه مأخوذاً إلى تأويلية الزمانية.

تعاقب الأجيال

المعاصرون والأسلاف والأخلاف

الوساطة الثانية التي تقترحها ممارسة المؤرخين هي تعاقب الأجيال. ومعها، يتبع الزمان التاريخي الثالث الزمان الفلكي. وفي المقابل، تجد فكرة تتابع الأجيال مشروعها الاجتماعي في العلاقة المجهولة بين المعاصرين والأسلاف والأخلاف، إذا استخدمنا صيغة ألفرد شوتز الذكية(8). وإذا كانت فكرة تعاقب الأجيال لا تدخل ميدان التاريخ إلا حين توضع في شبكة المعاصرين والأسلاف والأخلاف، فإن الفكرة نفسها تشير، على العكس من ذلك، إلى أساس هذه العلاقة المجهولة بين أفراد يُنظَر لهم في بعدهم الزمني. وما أرمي إليه أن أحرر من عقدة هذه الأفكار العامل الزماني الجديد الذي يستمد دلالته من علاقته بالالتباس الأساسي عن الزمانية، التي ترد عليه على صعيد آخر، غير التقويم. وقد أعطتنا تحليلية الآنية (الدزاين) عند هيدغر الفرصة لصياغة هذا الالتباس من خلال النقيضة بين الزمان الفاني والزمان

العام[9]. وتقدّم فكرة تعاقب الأجيال جواباً عن هذه النقيضة بأخذها سلسلة الفاعلين التاريخيين من حيث هم أناس أحياء يأتون ليحتلّوا مكان الموتى. واستبدال الموتى بالأحياء هو الذي يشكّل خاصية الزمان الثالث في فكرة تعاقب الأجيال.

وليس اللجوء إلى فكرة الأجيال في فلسفة التاريخ بالأمر الجديد. فلقد استفاد كانط من هذا التصوّر في «فكرة عن تاريخ كلي ذي مقصد كوني» (1784)[10]. وهي فكرة يبدو أنها تشكل، على وجه الدقة، نقطة انعطاف من غائية الطبيعة، التي تنحو بالكائنات الإنسانية نحو الاجتماعية، إلى المهمة الأخلاقية التي تستدعي تأسيس مجتمع مدني. يقول كانط في مناقشة القضية الثالثة: «ما سيبدو دائماً غريباً هو أن الأجيال السابقة تظهر، وهي تواصل مهامها الدؤوبة فقط من أجل الأجيال اللاحقة، لكي تمهد لها خطوة تستطيع منها بدورها أن ترفع إلى أعلى مما كان البناء الذي رسمت الطبيعة غايته، حتى إن الأجيال الأخيرة وحدها يتاح لها الحظ السعيد في أن تسكن المبنى الذي نحتته زرافات طويلة من أجدادهم، الذين لم يتمكنوا هم أنفسهم من أن يذوقوا طعم السعادة التي مهدوا الطريق إليها» (ص31). ما من شيء مدهش حول هذا الدور الذي تؤديه فكرة الجيل. فهي تعبر عن رسو المهمة السياسية ـ الأخلاقية في الطبيعة، وتربط فكرة التاريخ الإنساني بفكرة النوع الإنساني، الذي يسلم به كانط من دون أية صعوبة.

الإثراء الذي يحمله مفهوم الجيل لمفهوم التاريخ الفعلي أكبر بكثير مما كان يمكن أن تظن. حقاً أن استبدال الأجيال يكمن بطريقة أو أخرى وراء الاستمرارية التاريخية وإيقاع التراث والابتكار. ولقد كان هيوم وكونت يتلذذان بتخيّل ما سيكونه مجتمع لو أن جيلاً حل مكان جيل آخر دفعة واحدة، بدل أن يحدث ذلك عن طريق تعويض الموت بالحياة دوماً، أو أن جيلاً لم يستبدل لأنه أبدي. وحسب ما يراه كارل منهايم، فإن هذه التجربة الفكرية المزدوجة كانت دائماً تؤدي، ضمناً أو صراحةً، وظيفة دليل هادٍ في تقييم

ظاهرة تعاقب الأجيال[11].

كيف تؤثر هذه الظاهرة في التاريخ والزمان الإنساني؟ من وجهة نظر وضعية ـ إن لم نقل وضعوية ـ تعبّر فكرة الجيل عن وقائع أولية متعددة في علم الحياة الإنساني: الميلاد، الكبر، الموت. وهناك واقعة أخرى تمثل إحدى النتائج المترتبة على ذلك، وهي أن معدّل عمر الإنجاب ـ ولنقل إنه ثلاثون سنة ـ هو الذي يضمن بدوره استبدال الموتى بالأحياء. ويتمّ التعبير عن قياس ديمومة الحياة من خلال وحدات تقويمنا الاعتيادية: الأيام والشهور والسنين. غير أن وجهة النظر الوضعية هذه، من حيث ارتباطها بالأبعاد الكمية لفكرة الجيل، لم تبدُ كافية لعلماء الاجتماع التأويليين من طراز دلتاي ومنهايم، اللذين أوليا اهتماماً خاصاً للجوانب النوعية في الزمان الاجتماعي[12]. فكانا يريدان ما يجب أن نضيفه إلى الوقائع التي لا تنكر عن البيولوجيا الإنسانية، بغية دمج ظاهرة الأجيال بالعلوم الإنسانية. ونحن لا نستطيع اشتقاق قانون عام حول إيقاعات التاريخ مباشرة من الواقعة البيولوجية: على سبيل المثال، كون الشباب تقدميين بطبيعتهم، وكبار السن محافظين، أو أن الثلاثين من العمر تحدد فيما يتعلق باستبدال الأجيال وقع التقدم آلياً في زمن خطي. بهذا المعنى، فإن استبدال الأجيال البسيط، مأخوذاً بمعناه الكمي ـ حيث نستطيع أن نعدَّ أربعة وثمانين جيلاً بين طاليس والزمن الذي كان يكتب فيه دلتاي ـ لا يعادل ما نسميه بتعاقب الأجيال.

لقد كان دلتاي معنياً في الأساس بتلك الخصائص التي تجعل من مفهوم الجيل ظاهرة وسطية بين الزمان «الخارجي» للتقويم والزمان «الداخلي» في حياتنا العقلية[13]. وهو يميز بين استعمالين للمصطلح. فمن ناحية، ينتمي الأفراد إلى «الجيل نفسه»، ومن ناحية أخرى، فإن «تعاقب الأجيال»، وهي ظاهرة لا بد من تأويلها بمعنى السبق، إذا لم نرد اختزالها إلى ظواهر كمية خالصة مستمدة من فكرة معدل عمر الحياة.

ينتمي المتعاصرون الذي تعرضوا للتأثيرات نفسها وعاشوا الأحداث

نفسها، عند دلتاي، إلى الجيل نفسه. وهكذا فالدائرة التي يرسمها أوسع من علاقة ـ النحن، ولكنها أضيق من دائرة التعاصرية المجهولة. وهذه الصيغة في الانتماء الجمعي هي كلٌ واحد يجمع بين شيء مطلوب وتوجه مشترك. وحين يوضع هذا الجمع من التأثيرات المكتسبة والتأثيرات الممارسة في إطار الزمان، يفسر خصوصية مفهوم «تعاقب» الأجيال. فهو «حلقة» أو «سلسلة» تنتج عن تشابك تحويل ما هو مكتسب وانفتاح إمكانيات جديدة.

وقد تولى منهايم تصفية فكرة الانتماء إلى الجيل نفسه بإضافته إلى معاييرها البيولوجية معياراً اجتماعياً من نوع نزوعي، يشمل أنواع النفور والميل إلى الفعل والإحساس والتفكير بطريقة معينة. وفي الواقع، لا يتعرض المتعاصرون جميعاً للتأثيرات نفسها، ولا يمارسون التأثير نفسه[14]. بهذا المعنى، يتطلب مفهوم الجيل منا أن نميّز نوع الانتماء معاً الذي يأتي نتيجة انتماء لفئة عمرية معينة، عن الانتماء إلى جماعة اجتماعية ملموسة، بغية بيان أوجه الشبه التي يتم المرور بها، لا أوجه الشبه المنشودة قصدياً وفعلياً. ويجب أن نحدد سمات الارتباط بين الأجيال من خلال مشاركة منعكسة مقدماً في مصير مشترك، بقدر ما هي مشاركة واقعية في مقاصدها التوجيهية المنظمة وميولها التكوينية.

تنتهي فكرة تعاقب الأجيال، التي هي الموضوع الحقيقي لاهتمامنا هنا، وقد أغنتها الضوابط المستعملة في فكرة الانتماء إلى الجيل نفسه. وتشكّل هذه الفكرة، عند دلتاي، في الأصل بنية توسطية بين الخارجية الفيزيائية والداخلية النفسية للزمان، فتجعل من التاريخ «كلاً تشدُّ الاستمرارية أواصره» (ص38). ولذلك فنحن على الصعيد التوسطي لتعاقب الأجيال، نعيد اكتشاف المعادل التاريخي للتلاحم (Zusammenhang)، مأخوذاً بمعنى ارتباط الدوافع، الذي يشكّل المفهوم الأساس في علم النفس الشامل عند دلتاي[15].

وفي المقابل، رأى منهايم كيف كان الحراك الاجتماعي يعتمد على أنماط التلاحم بين الأجيال، مأخوذاً على مستوى «المركزيات» المحتملة في

فضاء اجتماعي. وقد حظيت بعض السمات العميقة في هذا التلاحم المتتابع منه باهتمام مركّز. الأولى هي الوصول الدائم من حاملي ثقافة جدد، والرحيل المتواصل لآخرين مثلهم، وهما سمتان، إذا أُخِذتا معاً، تخلقان شروطاً للتعويض بين التجدد والشيخوخة. والأخرى تراتب الفئات العمرية في لحظة معينة. هكذا يحدث التعويض بين التجدد والشيخوخة في كل قسم زماني من فترة تتحدد رياضياً بمتوسط عمر الحياة. وينشأ مفهوم جديد هو مفهوم «الدوام» عن هذا الجمع بين الاستبدال (الذي هو تتابعي) والتراتب (الذي هو تزامني). ومن هنا تأتي خاصية ما سماه منهايم بجدل الظواهر الذي يشتمل عليه مصطلح «الجيل»، وليس فقط المواجهة بين التراث والابتكار في نقل الثقافة المكتسبة، بل أيضاً أثر الأسئلة التي يثيرها الشباب في يقينيات كبار السنّ التي اكتسبوها خلال شبابهم. وإلى هذا التعويض بأثر رجعي، أو هذا الفعل المتبادل الملحوظ، تستند، في التحليل الأخير، الاستمرارية في تغير الأجيال، بكل ما فيها من درجات الصراع الذي يتسبب بظهوره هذا التغيّر.

وتكون فكرة «عالم المتعاصرين والأسلاف والأخلاف»، كما قدمها ألفرد شوتز، كما قلت، التكملة الاجتماعية لفكرة تعاقب الأجيال التي تعطي، في المقابل، للمصطلح السابق أساساً بيولوجياً. والشيء المهم في هذا هو كيف تتيح لنا أن نميز دلالة الزمان المجهول الذي يتكوّن عند نقطة التمفصل بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني.

الفضيلة الكبرى التي تميز عمل ألفرد شوتز هي كونه قد تأمل في وقت واحد عمل كل من أدموند هوسرل[16] وماكس فيبر[17]، واستمدّ علم اجتماع أصيل من الوجود الاجتماعي في بعده المجهول.

يكمن الاهتمام الأساسي لظاهراتية الوجود الاجتماعي في استكشاف النقلات التي تفضي من التجربة المباشرة للـ«نحن» إلى المجهولية التي يتسم بها العالم الاجتماعي اليومي. بهذا المعنى، يواشج شوتز الظاهراتية التكوينية

بظاهراتية الذاتية المتبادلة اللتين كانتا بائستي الارتباط في عمل هوسرل. وعلم الاجتماع الظاهراتي، عند شوتز، هو إلى حد كبير بناء تكويني من المجهولية، وقد أقيم على أساس ذاتية متبادلة داعمة له ـ أي من الـ«نحن» كما تُجرَّب مباشرة، إلى المجهول الذي غالباً ما يفلت من معرفتنا. لكن التوسيع المطّرد لعالم العلاقات المباشرة بين الأشخاص ليشمل العلاقات المجهولة يؤثر في كل صلة زمانية بين الماضي والحاضر والمستقبل. وفي الحقيقة، فإن العلاقات المباشرة لـ«الأنا» بالـ«أنت» والـ«نحن» تبنى زمانياً من هذه البداية. فنحن موجَّهون كفاعلين ومتأثرين بالأفعال نحو الماضي المستذكر، والحاضر المعيش، والمستقبل المستشرف لسلوك الآخرين. وإذا ما طبقنا تكوين معنى «المجهولية» على العالم الزماني، فإنه سيكمن في اشتقاق ثالوث عالم المتعاصرين وعالم الأسلاف وعالم الأخلاف، من ثالوث الحاضر والماضي والمستقبل الذي تتسم به كل علاقة مباشرة بين الأشخاص. ومجهولية هذا العالم الثلاثي هي التي توفر لنا الوساطة التي ننشدها بين الزمان الخاص والزمان العام.

وفيما يتعلق بالشكل الأول من الزمان المجهول، وهو عالم المتعاصرين، فإن الظاهرة الأصيلة هي ظاهرة التطور المتزامن لتيارات زمانية متعددة. «وتزامن أو شبه ـ تزامن شعور الذات الأخرى بشعوري» (شوتز، ص143) هو المسلمة الأساسية الأولى في تكوين المعنى في الحقل التاريخي. هنا يقترح علينا شوتز تعبيراً بالغ الرهافة: فنحن نشترك «في إطار زماني مشترك»، «ونكبر ونشيخ معاً» (ص163). فليس التزامن مجردَ تواقتٍ خالص، بل هو يربط في علاقة بين فردين دائمين (إذا ما فهمنا الدوام هنا مع اسبينوزا بمعنى «الاستمرار اللامحدد للوجود»)[18]. يرفض تيار زماني تياراً آخر، حتى يبقيا معاً ويدوما، وهكذا تعتمد تجربة وجود عالم مشترك على وجود إطار زماني مشترك وإطار مكاني مشترك أيضاً.

وعلى أساس هذا التزامن لتيّارين متميزين من الشعور يُقام التعاصر

المجهول الذي يسم الوجود الاجتماعي اليومي، وهو تعاصر يمتدّ إلى ما وراء ميدان العلاقات المتبادلة وجهاً لوجه بين الأفراد. وميزة ظاهراتية شوتز أنها تتابع الانتقالات التي تفضي من «الكبر معاً» إلى هذا التعاصر المجهول. وإذا كانت الوساطات الرمزية، في علاقة النحن المباشرة، قد تمت صياغة موضوعتها صياغة ضعيفة فإن العبور إلى التعاصر المجهول يشير إلى زيادة فيها، تتناسب عكسياً مع النقصان في التوسط[19]. وهكذا يظهر التأويل بمظهر العلاج في النقصان المتزايد للتوسط: «نحن نجعل الانتقال من تجربة اجتماعية مباشرة إلى غير مباشرة فقط بمتابعة طيف هذه الحيويّة المتناقصة» (ص177). ويشمل هذا التوسط الأنماط العليا عند ماكس فيبر: «حين أتوجه نحو «الهُم»، يكون لديَّ «**أنماط**» عن الشركاء» (ص185). وفي الحقيقة، لا نصل إلى معاصرينا إلا من خلال الأدوار المنمَّطة التي تنسبها المؤسسات لهم. إذ يتكون عالم المعاصرين الخُلّص، شأنه شأن عالم الأسلاف، من جمهور غفير من الشخصيات ما كانوا ولن يكونوا أفراداً. وقصارى الأمر تختزل موظفة البريد، على سبيل المثال، إلى نوع إلى دور أستجيب له حين أتوقع منها أن توزع الرسائل على نحو صحيح. وهنا يكون التعاصر قد فقد جانب كونه تجربة مشتركة. إذ يحلُّ الخيال بالكامل محل تجربة الالتزام المتبادل. ويحل الاستنتاج محل الوساطة. ولا يعطى المعاصر على نحو ما قبل تنبؤي[20].

والخلاصة المتعلقة ببحثنا هنا أن علاقة التعاصر نفسها هي بنية توسطية بين الزمان الخاص بالقدر الفردي والزمان العام للتاريخ، بفضل المساواة التي تضم التعاصر والمجهولية والفهم القائم على الأنماط المثالية. «معاصري الخالص...هو من أعلم أنه يتواجد معي في الزمان، ولكن لا أستطيع أن أجرّب هذا التواجد مباشرة وبلا وساطة» (ص181)[21].

من المؤسف أن شوتز لا يعير اهتماماً مماثلاً لعالم الأسلاف كما يفعل مع عالم المتعاصرين[22]. غير أن هناك بعض التعليقات التي تتيح لنا أن نعيد

كرة ما قيل سابقاً حول تعاقب الأجيال. وفي واقع الأمر، قد لا تكون الحدود يسيرة جداً على اقتصاص آثارها، مثلما بدت بين الذكرى الفردية والماضي السابق على أي ذكرى، الذي هو الماضي التاريخي. وإذا أرسلنا الكلام على إطلاقه، فإن أسلافي هم أولئك الناس الذين لا تتعاصر أية تجربة من تجاربهم مع تجربتي الشخصية. وبهذا المعنى، فإن عالم الأسلاف هو العالم الذي وجد قبل مولدي، ولا أستطيع أن أمارس عليه أية صورة من صور التفاعل الذي يحدث في الحاضر المشترك. مع ذلك، يوجد تداخل جزئي بين الذكرى والماضي التاريخي يسهم في تأسيس زمان مجهول، في منتصف الطريق بين الزمان الخاص والزمان العام. والمثال النموذجي بهذا الصدد هو مثال السرد الذي نتلقاه من فمِ واحدٍ من أجدادنا. لا بدَّ أن جدي قد روى لي خلال شبابي أحداثاً حول أُناسٍ لم أستطع التعرف عليهم. هنا تكون الحدود التي تفصل الماضي التاريخي عن الذكرى الفردية حدوداً ذات مسامات، كما تمكن رؤيتها في تاريخ الماضي القريب - وهو نوع رجراج إذا صحّ التعبير - يخلط بين شهادة الشهود الأحياء والآثار الموثّقة المستقلة عن مؤلفيها[23]. تتقاطع ذكرى الجد إلى حد ما مع ذكريات أحفاده، ويقدم لنا هذا التقاطع في حاضر مشترك يمكن أن يقدم هو نفسه كل درجة ممكنة، بدءاً من حميمية علاقة النحن حتى مجهولية قصاصة الجريدة. بهذه الطريقة، يمتدّ جسر بين الماضي التاريخي والذكرى يقيمه سرد الجد الذي يقوم مقام محطة ترحيل للذكرى الموجهة نحو الماضي التاريخي، مفهوماً بمعنى أنه زمان الناس الذين هم الآن موتى والزمان الذي كان قبل مولدي. ولو مضينا في هذه السلسلة من الذكريات، لأصبح التاريخ علاقة «نحن» تمتدّ على نحو متواصل من الأيام الأولى للإنسانية حتى الحاضر. وتمثل هذه السلسلة من الذكريات، على صعيد عالم الأسلاف، ما يمثله استبقاء الاستبقاءات على صعيد الذكرى الفردية. ولكن يجب القول أيضاً إن السرد الذي يرويه أحد الأجداد يقدم أصلاً وساطة من العلامات، وهكذا يميل إلى جانب الوساطة

الصامتة للوثيقة والنصب التي تجعل معرفة الماضي التاريخي شيئاً مختلفاً اختلافاً كليّاً عن ذكرى عملاقة، كما يتميز عالم المتعاصرين عن علاقة النحن من خلال المجهولية في وساطاتها[24]. وهكذا تتيح هذه السمة استخلاص نتيجة تقول إن «تيار التاريخ يشمل أحداثاً مغفلة» (ص231).

ختاماً، أودُّ أن أستخلص بعض النتائج من الدور الرابط الذي تؤديه فكرة تعاقب الأجيال، إذا ما ربطت بشبكة المتعاصرين والأسلاف والأخلاف، بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني.

تتعلق النتيجة الأولى بمكانة الموت في كتابة التاريخ. في التاريخ، يحمل الموت دلالة بارزة الغموض تخلط بين حميمية موت كل شخص، وإحالة إلى السمة العامة في استبدال الموتى بالأحياء. وتلتقي هاتان الإحالتان في فكرة الموت المغفل. فتحت عبارة «يموتون» فإن الموت، الأفق السري لكل حياة بشرية لم يعد يستهدفه خطاب المؤرخ بطريقة ملتوية إلا كي يتخطاه مباشرة.

وبالفعل الموت، مستهدف بطريقة ملتوية، بمعنى أن استبدال الأجيال هو تعبير ملطّف يدل به على أن الأحياء يحلون محلَّ الموتى. وبفضل هذا القصد المعتم، تكون فكرة الجيل هي التي تذكرنا بأن التاريخ هو تاريخ الفانين. لكن الموت أيضاً منسوخ وملغي. إذ لا توجد في التاريخ دائماً سوى الأدوار التي تُخلَّف في الميراث وتُنسب من بعد إلى فاعلين جدد. في التاريخ، لا يحظى الموت، بوصفه نهاية حياة كل فرد، بالاهتمام إلا عن طريق التلميح، لمصلحة تلك الكيانات التي تستعصي على الفناء مثل الأمة والشعب والدولة والطبقة والحضارة. مع ذلك، لا يمكن محو الموت من حقل اهتمام المؤرخ، إذا كان التاريخ لا يريد أن يفقد خاصيته التاريخية[25]. وهكذا تتكوّن لدينا فكرة غامضة مختلطة عن الموت المغفل. أليست هذه الفكرة مفهوماً لا يطاق؟ نعم، إذا بسطنا عدم أصالة الـ«هُم». ولا، إذا ميزنا في مجهولية الموت العلامة التي تسم المجهولية، التي لا يسلم بها الزمان

وحسب وإنما يقيمها أيضاً عند أكثر النقاط حدةً اصطدام بين الزمان الفاني والزمان العام. وبالتالي يكون الموت المجهول النقطة المركزية التي تلتقي عندها الشبكة المفهومية الكاملة التي تشمل فكرة المعاصرين والأسلاف والأخلاف، وكذلك كخلفية لها، فكرة تعاقب الأجيال.

ولن تأخذ النتيجة الثانية، الأكثر أهمية، معناها الكامل حتى يسعفها التحليل التالي عن الأثر. وعلاقتها بالجانب البيولوجي في فكرة تعاقب الأجيال أضعف من علاقتها بالجانب الرمزي في فكرة عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاف. فالسابقون واللاحقون هم آخرون، يتشرّبون رمزية معتمة تأتي صورتها لتحلَّ محلَّ آخر بالكامل، وليس محلَّ الفانين[26]. وهناك شيء واحد يشهد على هذا، وهو تمثيل الموتى، لا بوصفهم غائبين، بل بوصفهم أشباحاً تبرز على ساحة الحاضر التاريخي. والشيء الآخر هو تمثيل الإنسانية القادمة من حيث هي فانية، كما تمكن رؤية ذلك عند كثير من مفكري عصر التنوير. على سبيل المثال، في مقالة كانط عن «فكرة تاريخ كلي ذي مقصد كوني» (1784)، ينتهي الشرح الذي تطرق لذكر السابقين في القضية الثالثة بالتأكيد التالي الذي يُطلب منا أن نقبل به: «مهما كان هذا محيّراً. لكنه برغم ذلك ضروري أيضاً، لا بد أن نوعاً حيوانياً قد نال عقلاً، أو بما أنه يشكل طبقة من الكائنات العاقلة ـ يموت كل فرد من أعضائها، لكن نوعها يبقى خالداً ـ فلا بد لها من أن تبلغ كمال تطور قدراتها»[27]. هذا التمثيل للإنسانية الخالدة، الذي يرفعه كانط إلى مصاف المسلمة، هو عرض من أعراض وظيفة رمزية أعمق نقصد من خلالها آخر أكثر إنسانية، نملأ نقصه بصورة أجدادنا، الذين يمثلون لنا أيقونة ما لا يمكن تذكره، وأحفادنا الذين يمثلون لنا أيقونة الأمل. وهذا التوظيف الرمزي هو الذي ينبغي أن تجعله فكرة الأثر أكثر وضوحاً.

الأراشيف والوثائق والآثار

تشكل فكرة الأثر رابطاً جديداً بين المنظورات الزمانية التي يفككها

التأمل المنبثق عن الظاهراتية، ولاسيما ظاهراتية هيدغر. وهو رابط جديد، ربما يكون الأخير. وفي الحقيقة، لا تصير فكرة الأثر مما يمكن التفكير فيه إلا إذا أفلحنا أن نكتشف فيها ما يتطلبه كل شخص من نتاجات ممارسة المؤرخ التي تجيب عن التباسات الزمان موضوع التأمل.

وكون الأثر يشكل مثل هذا المطلب، للممارسة التاريخية، أمر يمكن بيانه إذا تفحصنا العملية الفكرية التي تبدأ بفكرة الأرشيف، ثم تنتقل إلى الوثيقة (وبضمن الوثيقة شهادات شهود العيان)، حتى تصل مسلمتها الإبستمولوجية الأخيرة: ألا وهي الأثر. وسيبدأ تأملنا في الشعور التاريخي ببحث من الدرجة الثانية من هذا المطلب الأخير.

ما الذي نعنيه بالأرشيف؟

إذا فتحنا «الموسوعة العالمية» و«الموسوعة البريطانية» عند مادة «أرشيف»، فسنقرأ في الأولى: «تتكوّن الأراشيف من جهاز من الوثائق التي تنشأ عن نشاط مؤسسة أو شخص مادي أو معنوي»[28]. وتقول الثانية: «يشير مصطلح الأرشيف إلى كتلة من السجلات المنظمة التي ينتجها أو يتلقاها كيان اجتماعي عام أو شبه عام، مؤسساتي، عملي أو خاص، عند تدبير شؤونه، تحفظ بها ورثته أو خزينه المرخص به من خلال توسيع معناه الأصلي بوصفه مستودعاً لمثل هذه المواد»[29].

يتيح لنا هذان التعريفان وتطويرهما في مادتي هاتين الموسوعتين أن نفرز ثلاث خصائص: الأولى الإحالة إلى فكرة الوثيقة. فالأرشيف (أو المحفوظات) هو جهاز أو كتلة منظمة من الوثائق. ثم تأتي علاقتها بالمؤسسة. إذ يعتقد أن الأراشيف، في حالة ما، تنشأ عن نتاج نشاطات مؤسساتية، وفي حالة أخرى، يعتقد أن من ينتجها أو يتلقاها هو كيان تمثل الوثائق المعنية أرشيفه الخاص. وأخيراً، فإن الهدف من وضع الوثائق التي تنتجها مؤسسة معينة (أو ما يعادلها قانونياً) في أرشيف هو الحفاظ عليها أو

صيانتها. وتضيف «الموسوعة العالمية» بهذا الصدد أن الأراشيف، خلافاً للمكتبات، تتكوّن من وثائق مجموعة «هي فقط الوثائق المحفوظة»، برغم أنها تعدل هذا التمييز بإضافة أن بعض التفريق مما لا يمكن تحاشيه ـ ما الذي ينبغي صونه، وما الذي ينبغي التفريط به؟ ـ حتى وإن تمّ مثل هذا الاختيار من خلال المنفعة المفترضة للوثائق، وبالتالي الفعالية التي تنشأ عنها. وبالمعنى نفسه، تقول «الموسوعة البريطانية» إن المحافظة تجعل الأرشيف «مستودعاً مرخصاً به» من خلال التعاقدات التي تجلو تعريف أهداف المؤسسة المعنية.

من هنا تتأكد الصفة المؤسساتية للأرشيف ثلاث مرات. فالأرشيف يشكّل الخزين الوثائقي لمؤسسة ما. وتتمثل الفعالية الخاصة بهذه المؤسسة في أن تنتج الأراشيف وتجمعها وتحافظ عليها. ولذلك فالخزين المتكوّن خزين مرخص به من خلال تعاقد يضاف إلى التعاقد الذي يقيم الكيان الذي يشكّل الأرشيف «أرشيفه» الخاص.

ولا بدَّ من تطعيم هذه الصفة المؤسساتية بتأويل اجتماعي على نحو مشروع، وأن ننكر، إذا دعت الضرورة، الصفة الآيديولوجية لهذا الاختيار الذي يطغى على العملية البريئة في الظاهر للمحافظة على الوثائق، وينم عن الهدف المعلن من هذه العملية.

على أن بحثنا لن يسير بنا في هذا الاتجاه. بل ينبغي أن نعود، بدلاً من ذلك، إلى فكرة الوثيقة (أو المدوّنة) التي يحتفظ بها التعريف الأولي للأرشيف وإلى فكرة الأثر التي تنطوي عليها ضمناً فكرة المستودع أو الخزين.

في فكرة الوثيقة لم يعد التركيز ينصبُّ اليوم على وظيفة التعليم التي ينقلها أصل اشتقاق هذه الكلمة ـ المشتقة من كلمة (docer) اللاتينية، والتي يسهل في الفرنسية الانتقال معها من كلمة «التعليم» (enseignement) إلى كلمة «المعلومة» (renseignement)، بل يقع التركيز بدلاً من ذلك على الدعم

والإسناد والموثوقية التي توفرها الوثيقة للتاريخ أو السرد أو المحاججة. ويشكل هذا الدور الذي تؤديه كضمان برهاناً مادياً، تطلق عليه اللغة الإنجليزية اسم البيّنة (evidence)، لأن العلاقة مستمدة من مساق الأحداث. فإذا كان التاريخ سرداً حقيقياً، فإن الوثائق تشكل وسيلة برهانه العميقة. فهي تغذي دعواه في أنه قائم على الوقائع[30].

وقد يرد نقد فكرة الوثيقة على مستويات متعددة. فعلى مستوى إبستمولوجي أولي، لقد أصبح من المبتذل التأكيد على أن الأثر الذي يخلفه الماضي يصبح وثيقة عند المؤرخين حالما يعرفون كيف يستنطقون بقاياه، وكيف يستجوبونها. ومن هذه الناحية، فإن أكثر الآثار قيمةً هي تلك التي يتجه القصد إليها بدءا من معلوماتنا. إذ تستهدي طرق استنطاق المؤرخين بالموضوعة التي يتمّ اختيارها لتكون دليلاً لأسئلتهم ومباحثهم. وهذه المقاربة الأولى لفكرة الوثيقة مقاربة مألوفة. وكما قلت في القسم الثاني من الجزء الأول، لقد استمرّ البحث عن الوثائق في إلحاق مناطق معلومات بعيدة أكثر فأكثر عن نمط الوثائق التي تعتمد على الأراشيف المكوَّنة أصلاً، أي الوثائق التي حفظت بسبب جدواها المفترضة. فكل ما يقدم معلومة للباحث الذي يتوجه بحثه بخيار معقول من الأسئلة، يمكن أن يكون وثيقة. ويفضي مثل هذا البحث النقدي على المستوى الأول إلى فكرة الشهادة غير المقصودة التي يسميها مارك بلوخ «الشهود برغم إرادتهم». ولذلك فهي توسع حقل اشتغالهم، بدلاً من أن تتساءل عن النصاب الإبستمولوجي للوثائق[31].

ويتواقت المستوى الثاني من نقد فكرة الوثيقة مع التاريخ الكمي الذي ناقشناه في الجزء الأول. وقد بقيت العلاقة بين الوثائق والنصب تؤدي وظيفة محكٍّ لهذا النقد. وكما يذكر جاك لوغوف في مقالة متبصرة كتبها لموسوعة (Enciclopedia Einaudi) فقد كانت الأراشيف مدة طويلة من الزمان يُطلق عليها اسم «النصب»[32]. على سبيل المثال، هناك ديوان التاريخ الجرماني (Monumenta Germaniae Historica)، الذي يعود تأريخه إلى عام 1826.

ويشير تطوّر التاريخ الوضعوي عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى انتصار فكرة الوثيقة على النصب. وما يثير الشك حول النصب، وإن كان غالباً ما يوجد في موضعه in situ، هو تناهيه الواضح، واستذكاره لأحداث معاصرة له ـ ولاسيما أكثرها قوّةً ـ تعدُّ جديرة بأن تندمج في الذاكرة الجمعية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الوثيقة، وإن كانت تُجمَع ولا تُورَث وحسب، تبدو أنها تنطوي على موضوعية تتعارض مع القصد في النصب، الذي يراد منه أن يكون تثقيفياً. من هنا كانت تعدُّ الكتابات في الأراشيف أشبه بالوثائق منها بالنصب. وبالنسبة لنقد يتجه نحو الآيديولوجيا، مما يطيل من مدى النقد المذكور سابقاً حول وضعية الأراشيف، تتحوّل الوثائق فلا تقلُّ رسوخاً وتأسيساً عما هي عليه النصب، ولا تقل تثقيفاً حول السلطة وأهل السلطة. هكذا يلد نقد يتخذ مهمة له الكشف عن النصب الذي يتخفى وراء الوثيقة، وهو صورة من صور النقد أكثر جذرية من نقد المشروعية الذي كان يضمن غلبة الوثيقة على النصب. ويوجه هذا النوع من النقد هجماته ضد شروط الإنتاج التاريخي ومقاصده المتخفية أو اللاشعورية. بهذا المعنى يجب أن نقول مع لوغوف «إن الوثيقة تصير نصباً» (ص46)، بمجرد أن ينجلي الحجاب عن معناها الواضح.

هل يجب إذاً أن نتخلى عن أن نرى في كتابة التاريخ المعاصرة، بكل بنوك معلوماتها، واستعمالها للحواسيب ونظرية المعلومات، وتشكيلها السلاسل (باستخدام نموذج التاريخ المتسلسل) توسيعاً لذاكرتنا الجمعية[33]؟ قد يكون ذلك قطيعة مع فكرتي الأثر وشهادة الماضي. ومهما كانت فكرة الذاكرة الجمعية فكرة صعبة، ولاسيما حين لا تحمل معها أوراق اعتمادها بصراحة، فإن رفضها يعني إعلان انتحار التاريخ. وفي الحقيقة، فإن استبدال ذاكرتنا الجمعية بعلم جديد للتاريخ يستند إلى وهم عن الوثائق لا يختلف عمقاً عن الوهم الوضعي الذي يعتقد أنه يصارعه. فالمعلومات في بنك المعلومات تتوجها فجأة هالة السلطة نفسها كالوثيقة التي يطهرها النقد

الوضعي. بل إن الوهم في هذه الحالة أكثر خطورة. إذ بمجرد أن تتوقف فكرة الدين للموتى، لأناس من لحم ودم حدث لهم شيء ما فعلاً في الماضي، عن إعطاء البحث الوثائقي غايته القصوى، حتى يفقد التاريخ معناه. وقد حافظت الوضعية، بسذاجتها الإبستمولوجية، في الأقل على دلالة الوثيقة، وهي تحديداً وظيفتها كأثر خلّفه الماضي. فإذا انفصلت المعلومة عن هذه الدلالة أصبحت غير ذات معنى بحق. أما الاستعمال العلمي للمعلومات المختزنة في الحاسوب فيتسبب بالتأكيد بميلاد نوع جديد من الفاعلية الدراسية. غير أن هذه الفاعلية لا تشكل سوى منعطف منهجي طويل أُريد له أن يفضي إلى توسيع ذاكرتنا الجمعية في مواجهة مع احتكار حق الكلام الذي يمارسه الأقوياء والمثقفون. ولذلك كان التاريخ دائماً نقداً للسرود والحكايات الاجتماعية، وبهذا المعنى تصحيحاً لذاكرتنا المشتركة. وتحافظ كل ثورة توثيقية على هذا المسار نفسه.

لذلك إذا لم تكن الثورة التوثيقية ولا النقد الآيديولوجي للوثيقة/ النصب يبلغان الأساس الفعلي لوظيفة الوثيقة بوصفها إعلاماً لنا بالماضي وتوسيعاً لمجال ذاكرتنا الجمعية، فإن مصدر قوة الوثيقة، بوصفها أداةً لهذه الذاكرة، هي الدلالة التي تلتصق بالأثر. وإذا كان بالإمكان تأسيس الأراشيف، وجمع وثائقها وحفظها، فذلك على أساس التسليم بأن الماضي قد ترك أثراً، بحيث أصبحت الوثائق والنصب تحمل شهادة على الماضي. ولكن ماذا تعني عبارة «يترك أثراً»؟

هنا يضع المؤرخون ثقتهم في الحس العام، ونكاد نعتقد أنهم ليسوا بمخطئين في عملهم هذا[34]. ويعطينا ليتريه المعنى الأول لكلمة «أثر»: «مَعْلم تركه إنسان ما أو حيوان في المكان الذي مرَّ به»[35]. ثم يلاحظ المعنى الأعم: «كل علامة يتركها شيء». من خلال التعميم، يتحوّل المَعْلم إلى علامة. وفي الوقت نفسه اتسع أصل الأثر من إنسان أو حيوان إلى أي شيء كائناً ما يكون. ومن ناحية أخرى، اختفت فكرة الماضي (أو

الانمضاء)(*). كل ما يبقى هو الإشارة إلى أن الأثر «متروك في الخلف». وهنا يكمن جوهر المفارقة. فمن ناحية، الأثر مرئي الآن وهنا، بوصفه مَعْلماً أو علامة. ومن ناحية أخرى، هناك أثر (أو مسلك) لأن إنساناً أو حيواناً مرَّ بهذا الطريق «من قبل». شيء ما فعل شيئاً ما. حتى في اللغة حين نستخدمها «يشير» المعلم أو العلامة إلى ماضوية المرور، والحدوث السابق للوسم، أو الثلم، دون «بيان» ما مرَّ بهذا الطريق أو إظهاره. لاحظ الجناس الذكي بين «مرَّ» أو «مضى» (passed) [في الفرنسية: être passé] (بمعنى كونه قد مرَّ سابقاً في مكان ما)، وبين «الماضي» (past) [في الفرنسية: être passé] بمعنى حدوث شيء سابقاً). وليس هذا بالشيء المفاجئ. فقد جعلتنا «اعترافات» أوغسطين متآلفين مع استعارة الزمان بوصفه مروراً وانقضاءاً: أي الحاضر بوصفه معبراً فاعلاً وانتقالاً سلبياً، فبمجرد أن يكون المرور قد حدث يسقط الماضي في الخلف. لقد انقضى بهذه الطريقة. ونحن نقول إن الزمان نفسه يتقضى ويمر. أين إذاً تكمن المفارقة؟ في الحقيقة تكمن في أن الانقضاء لم يعد موجوداً، لكن الأثر يبقى. وتذكروا حيرة أوغسطين حول فكرة الصورة الانطباعية بوصفها شيئاً يبقى (manet) في العقل.

يكتفي المؤرخون بهذا الفهم القبلي الأليف في اللغة اليومية، الذي أولع به ج.ل. أوستن ولعاً شديداً لأنه رأى فيه مستودعاً لأكثر أشكال التعبير تناسباً[36]. أو بعبارة أدق، يقف المؤرخون في منتصف الطريق بين التعريف الأولي للأثر وامتداده للشيء. لقد ترك أناس الماضي هذه الوسمات. لكنها أيضاً نتاجات أفعالهم وأعمالهم، وبالتالي فهي تلك الأشياء التي يتحدث عنها

(*) من الضروري الإشارة إلى أن المؤلف هنا يستعمل صيغة الماضي التام being past، (التي يمكن تقريب ترجمتها حرفيا بالقول: انمضاء) وهي صيغة تدل على الماضي القريب الذي ما زال تأثيره ممتدا في الحاضر، كما يستخدمه في صيغ أخرى مثل being-effected و having been. وهي صيغ حاولنا قدر الإمكان تقريبها من صيغة الوزن الصرفي (انفعال) في العربية، وإن كان يدل على الذاتية أكثر مما يدل على الزمن، فكنا نقول (انوجاد) و(انسار) وهكذا. على أننا لا نزعم الاحتفاظ بهذه الترجمة دائما ـ المترجم.

هيدغر بوصفها متبقية وفي اليد (الأدوات، المساكن، المعابد، الأضرحة، الكتابات) وقد تركت علامة. بهذا المعنى، يكون الانقضاء على هذا النحو وترك العلامة شيئين متكافئين. «فالانقضاء» والمرور هو أفضل وسيلة للحديث عن حركية الأثر، بينما «العلامة» هي أفضل وسيلة للإشارة إلى جانبه السكوني.

دعونا نستكشف مضامين هذا المعنى الأول بوصفها تفيد التاريخ. لقد مرَّ أحد من هنا من قبل. يدعونا الأثر لاقتصاصه ومتابعته وتقصيه، إن أمكن، حتى نصل إلى الشخص أو الحيوان الذي مرَّ من هنا. قد لا نحسن اقتفاء الأثر. بل قد يختفي أو لا يفضي إلى مكان. ومن الممكن أن يمحي الأثر، لأنه هش ويحتاج أن يصان ويبقى بلا مساس. وإلا فسيكون المرور قد حدث، دون أن يترك أثراً، بل حدث وحسب. قد نعرف بوسائل أخرى أن الناس أو الحيوانات كانت موجودة في مكان ما، ولكنهم سيبقون مجهولين إلى الأبد، إذا لم يتركوا أثراً يدلّ عليهم. من هنا يشير الأثر إلى «هنا» (في هذا المكان) و«الآن» (في الحاضر) يوجد المرور الماضي للكائنات الحية. فهو يوجه البحث والتقصي والاستفسار والنشدان. لكن هذا هو التاريخ بعينه. والقول إنه المعرفة من خلال الآثار يعني اللجوء، في التحليل الأخير، إلى دلالة الماضي المنقضي الذي ما زال مع ذلك محتفظاً بوسماته ومعالمه.

ولا تقلُّ مضامين المعنى الأوسع ـ من حيث هو علامة ـ عن ذلك غزارة إيحاء. فهي توحي بفكرة إسناد أصلب عوداً وأطول دواماً من فعالية الانتقال العابر للكائنات الإنسانية. وبالتخصيص لأن البشر عملوا، ونقشوا شيئاً ما على الحجر، أو العظم، أو ألواح الطين المفخور، أو ورق البردي، أو الصحف، أو أشرطة التسجيل، أو ذاكرة الحاسوب، فإن أعمالهم تمدُّ في عمر ما عملوه. والناس تمرّ وأعمالهم تبقى. لكنها تبقى كأشياء بين سائر الأشياء. وهذه الطبيعة «شبه الشيئية» مهمة في بحثنا. فهي تقدم لنا علاقة سبب ونتيجة بين الشيء الواسم والشيء الموسوم. هكذا يجمع الأثر بين علاقة الدلالة، وأفضل تمييز لها يتوفر في فكرة الوسم، وعلاقة السببية، التي

تتضمنها شيئية العلامة. فالأثر هو نتيجة ـ علامية. وهذان النظامان من العلاقات متداخلان ومتواشجان. فمن ناحية، يعني اقتفاء الأثر أن نتعقل، بواسطة السببية، سلسلة العمليات المكونة لفعل المرور. ومن ناحية أخرى، تعني العودة من العلامة إلى الشيء الذي قام بها أن نعزل، من بين جميع السلاسل السببية الممكنة، السلاسل التي تحمل أيضاً دلالة تنتمي إلى علاقة وسم المرور.

هذا الولاء المزدوج في الأثر، بصرف النظر عن ممارسته التضليل والغموض، يشكل الأثر بوصفه رابطة بين منطقتين فكريتين، وضمناً، بين منظورين عن الزمان. وبالقدر نفسه الذي يؤشر فيه الأثر مرور موضوع ما أو بحث ما في المكان، هو أيضاً زمان التقويم، ومن وراء ذلك، يشير الأثر إلى انقضاء ما في زمان نجمي. هذا هو شرط وجود الأثر، من حيث هو محفوظ ولم يعد في عملية انخزان، حتى يصبح وثيقة تحمل ميقاتاً.

وهذه الرابطة بين الأثر والتوقيت تتيح لنا أن نتناول مرة أخرى مشكلة تركها هيدغر بلا حل، عن العلاقة بين الزمان العميق عن **الهم**، والزمانية المتجهة نحو المستقبل ونحو الموت، والزمان «العادي» مفهوماً بوصفه توالياً من الآنات المجردة.

أودّ أن أبيّن أن الأثر يتسبب في هذه العلاقة، التي تسعى الظاهراتية عبثاً إلى أن تفهمها، وأن تؤولها استناداً إلى زمانية **الهم** وحسب.

وقد رأينا أن هيدغر لم يكن غافلاً عن هذه المشكلة. إذ يبدأ نقده لدعوى دلتاي إعطاء العلوم الإنسانية نصاباً إبستمولوجياً مستقلاً من دون دعم بنية تاريخية أنطولوجية، على وجه التحديد، من عجز كتابة التاريخ عن تفسير «الماضوية» بوصفها ماضياً[37]. فضلا عن ذلك، فإن هيدغر يتخذ من ظاهرة الأثر محكّاً للغز الماضوية بصراحة. غير أن الجواب الذي يقترحه لهذا اللغز يضاعفه بدلاً من أن يحلّه. ولا شكّ أن هيدغر مصيب حين يقول إن ما لم يعد له وجود هو العالم الذي كانت تنتمي له ذات مرة هذه «البقايا»

بوصفها معدات. وهو يقول: «**ذلك العالم** لم يعد له وجود. لكن ما كان سابقاً **في ـ داخل ـ العالم** فيما يتعلق بذلك العالم، هو أن الذي ما زال حاضراً **الآن** في اليد يمكن أن ينتمي مع ذلك إلى **الماضي**»[38]. يعرّف هذا النص تعريفاً كافياً ما نعنيه بقولنا «بقايا الماضي» أو بكلمات أخر، «الأثر». ولكن ما الذي نكسبه حين نرفض أن نلصق بالآنية (أو الوجود ـ هناك) المسند «ماضٍ»، ونحصرها بتلك الكائنات التي وصفت بكونها باقية ومتكثرة، في حين نحفظ للآنية في الأزمنة القديمة المسند بكونها «انوجاداً ـ هناك»؟ دعونا نستعد مرة أخرى عبارة هيدغر التي لا لبس فيها بهذا الخصوص: «وبرغم ذلك فالآنية التي لم تعد توجد، ليست بالماضية، بالمعنى الدقيق أنطولوجياً، بل هي بالأحرى «انوجاد ـ سابق ـ هناك» (المصدر نفسه). ينبغي أن نسأل ما الذي نفهمه من القول إن آنية ـ أو «وجوداً ـ هناك» ـ قد كان هناك سابقاً؟ ألسنا على أساس بقايا الماضي هذه، على وجه التحديد، ننسب هذا الوصف للوجود الذي هو نحن أنفسنا؟ يلمح هيدغر إلى شيء ما في هذه العلاقة المتبادلة حين يضيف تصحيحاً مهماً لتمييزه الواضح بين «الانوجاد ـ هناك» (da-gewesen) والماضي (vergangen). ولا يكفي في الحقيقة أن نميّز بين المصطلحين، بل ينبغي أن نرسم مخططاً عاماً لتكوين البداية الثانية من البدء. وينبغي أن نقول إن الصفة التاريخية للآنية تنتقل بطريقة ما لأشياء متكثرة، باقية، بحيث تبدو وكأنها آثار. وجانب كونها وسيلة ما زالت تلصق بآثار الماضي هذه إنما يعني أنها تاريخية بمعنى ثانوي[39]. وعلينا فقط أن ننسى بنوّة المعنى الثانوي «للتاريخي» لنكوّن فكرة عن شيء ما قد يكون «الماضي» في ذاته. يحافظ «التاريخي» بالمعنى الأولي على العلاقة بالمستقبل والحاضر. أما بالنسبة إلى «التاريخي» بالمعنى الثانوي، فإن هذه البنية العميقة للزمانية هي رؤية غائبة، فنبدأ بطرح أسئلة لا تُحَلُّ حول «الماضي بذاته». فضلاً عن ذلك فإن إعادة تأسيس بنوّة المعنى هذه تتيح لنا أن نفسّر ما يسميه هيدغر بـ«التاريخي ـ العالمي» (weltgeschichitlich).

وتشكل بقايا الماضي، بصفتها شبه ـ الأدواتية، المثال النمطي على التاريخي ـ العالمي. وفي حقيقة الأمر، فإن هذه البقايا هي نفسها تبدو حوامل لدلالة «الماضي».

ولكن هل نستطيع استباق إشكالية التزمن في صميم مشكلة التاريخية، إذا كان يجب علينا أن نفسر هذه الصورة الاستباقية من التاريخية؟ قد تشير هذه الاستباقات إلى بعض التطور في تأويلنا لظاهرة الأثر فقط إذا كنا نستطيع، كما أشرت في تحليلي «للوجود والزمان»، أن نعطي فكرة «أصل» (Herkunft) الصور الاشتقاقية للزمانية لا قيمة نقصان، بل قيمة زيادة في المعنى. وفي الأقل ذلك ما يبدو أن تقديم فكرة التاريخي ـ العالمي ينطوي عليه في صميم تحليل التاريخية.

هكذا تجد ظاهرة الأثر نفسها ـ بالإضافة أيضا إلى ظواهر الأطلال والبقايا والوثائق ـ وقد نقلت من التاريخي إلى ما يتخلل الزمان، وذلك هو «المتزمّن».

هل سيكون لدينا إذاً تعليل أفضل للأثر إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار فائض المعنى الذي يحمله «التزمن» إلى التاريخية؟ ليس من شكّ في أن مفاهيم الزمان القابل للتوقيت والعام والامتدادي جوهرية في فكّ مغالق «آثار» الماضي. واقتفاء الأثر وتتبعه يعني أن نفعّل بطريقة أو أخرى خصائص التزمن. وهذه بالتأكيد هي المرحلة التي رغب هيدغر في أن يضع فيها هذه العملية. لكني لا أعتقد أنه يفلح في فعل هذا دون أن يقترض قروضاً أخرى من «الزمان العادي» مأخوذاً بوصفه تسوية بسيطة للتزمن. وفي الحقيقة، لا يبدو لي أن بوسعه أبداً تفسير دلالة الأثر من دون إقرانه بالزمان العادي والتزمن. إذ يبدو لي أن زمان الأثر متجانس مع زمان التقويم.

ويشارف هيدغر على الإقرار بهذا حين يقترح أن «البقايا والنصب والمدوّنات التي ما زالت حاضرة ـ تحت ـ اليد، هي «مادة» ممكنة لانكشاف عيني للآنية التي كانت ـ هناك» (ص446، التأكيد له). لكنه لم يقل شيئاً آخر

عن نصاب هذه «المادة» سوى تكرار إثباتها، الذي تتيح صفتها التاريخية ـ العالمية فقط لهذه المادة أن تمارس وظيفة في كتابة التاريخ. ولا نستطيع أن نحرز أي تقدم آخر في تحليلنا للأثر ما لم نبيّن كيف أن العمليات الخاصة بممارسة المؤرخ، فيما يتعلق بالنصب والوثائق، تسهم في تكوين فكرة «الآنية التي كانت هناك». وإحداث مثل هذا التقارب بين فكرة ظاهراتية خالصة وإجراءات متابعة التاريخ، التي يحال فيها جميعاً إلى فعل اقتفاء الأثر وتتبعه، لا يمكن القيام بها إلا في إطار شبكة الزمان التاريخي، الذي هو ليس بشظية من زمان النجوم، ولا مجرد تهويل بسيط للأبعاد الجماعية للزمان أو الذاكرة الشخصية، بل هو زمان هجين، يصدر عن التقاء منظورين عن الزمان: المنظور الظاهراتي، ومنظور الزمان العادي، إذا استخدمنا الجهاز الاصطلاحي عند هيدغر.

أما إذا أردنا أن نعطي حقوقاً متساوية لزمان الهم والزمان الكلي، فيجب أن نتوقف عن أن نرى في هذا الأخير «تسوية» لأقل أشكال الزمانية أصالة.

ويتيح لنا هذا التشكيل المركب للدلالة أخيراً أن نعطي التواء أقل سلبية لرأي هيدغر في مقولات التاريخ. وإذا كان قد توقف عن إكمال أُطروحته في إلحاق كتابة التاريخ بالتاريخية عن طريق تحليل مقلوب للإجراءات التي توفر بها كتابة التاريخ «مادة» التاريخية، فذلك لأن كتابة التاريخ تقع عنده، في التحليل الأخير، عند خط الصدع بين التزمن والزمان العادي. بل هو يستطيع أن يسلّم بأن «للتمثيل العادي للزمان تسويغه الطبيعي» (ص478)، غير أن علامة السقوط التي تسمه بها الظاهراتية التأويلية هي علامة يتعذر محوها[40]. ذلك أن كتابة التاريخ، بهذا المعنى، قائمة دائماً على أساس بائس.

ولن تعود الحالة كذلك إذا كانت العوامل التي تُشرِكها كتابة التاريخ ـ سواء أكانت تتمثل في التقويم أم الأثر ـ يعتنى بها كخلق فعلي، نابع من تقاطع المنظور الظاهراتي والمنظور الكوني، وهما منظوران لا يمكن تسوية أحدهما بالآخر على المستوى التأملي.

وتتيح لنا فكرة الربط النابعة من ممارسة المؤرخين الفعلية أن نمضي أبعد من مجرد وجود خليط من الجذب والتنافر بين هذين المنظورين، كما أشرت في نهاية بحثي عن المفهوم الهيدغري للزمان. تضيف العوامل فكرة تداخل متبادل، بل حتى فكرة تبادل ثنائي، يجعل خطَّ الصدع الذي يتأسس عليه التاريخ خطاً للاتصالات. وهذا التبادل على طول حدود منظورينا عن الزمان يمكن أن يتخذ أشكالاً متطرفة من التصادم بالأخذ والرد أو التلويث المتبادل الذي تحكمه القوانين. فإذا أظهر التقويم الشكل الأول، نبع الأثر من الشكل الثاني. ودعونا نبدأ بتأمل التقويم مرة أخرى. إذا جردنا العمل الهائل الذي يقوم عليه تأسيس التقويم، فسنظل مع التصادم النابع من تغاير منظورينا عن الزمان. وتدعونا أقدم أشكال الحكمة الإنسانية إلى الاهتمام بهذا. ولقد كانت المراثي المتعلقة بالشرط البشري، المتوسطة بين النحيب والزهد، تتغنى دائماً بالمقارنة بين الزمان الذي يبقى ونحن الذين نفنى ونمر. هل كنا سنطيل أمد حياتنا القصيرة لو لم تظهر على خلفية امتداد الزمان الهائل؟ هذه المقارنة هي أكثر الأشكال حراكاً التي يمكن أن تتخذها حركة الانفصال المتبادلة، التي ينأى بنفسه زمان الهم بفضلها، من ناحية، عن الافتتان بزمان متحصن من فنائنا، ومن ناحية أخرى، يحولنا زمان الكواكب نحو التوسم في السماء أكثر من التفكير بوخز انشغالاتنا المباشرة، بل حتى من موتنا. مع ذلك فإن إنشاء التقويم إنما يكتمل بصنع الساعات وآلات المواقيت. وتتحكم هذه بجميع ملتقياتنا، التي تتغير بحكم اهتماماتنا المشتركة، على أساس مقاييس الزمان التي لا تكترث بنا. لكن هذا لا يمنع بعض ساعاتنا من أن تُكتَب على أوجهها عبارة (تذكر الموت) الشجية. وبهذا التذكير وهذا التحذير، يذكرنا نسيان شكل واحد من أشكال الزمان بنسيان شكل آخر.

يوضح الأثر الصورة المقلوبة للتبادل بين هذين الشكلين الزمنيين اللذين يتبادلان التلويث. وقد استشعرنا سابقاً بهذه الظاهرة عند نقاشنا للسمات الرئيسة الثلاث في التزمن: قابلية التوقيت، وانقضاء الزمان، وصفته

الاجتماعية. وتذكروا أنني اقترحت سابقاً فكرة «تداخل» الوجودي بالتجريبي[41]. ويكمن الأثر في هذا التداخل.

ومتابعة الأثر، في المحل الأول، هي طريقة في «الحساب مع الزمان». كيف يمكن للأثر المتروك في المكان أن يحيل رجوعاً إلى مرور الشيء المبحوث عنه دون حساباتنا حول الزمان الذي انقضى بينهما، أعني بين المرور والأثر الذي تركه؟ إذاً فوراً يتمّ إشراك قابلية توقيت ليس «الآن» أو «من قبل» أو «من بعد». مع ذلك فما من صياد ولا مفتش يمكنه أن يكتفي بهذه الإحالات الغامضة. إذ لا تعني أياً منهما قابلية توقيت ليس فيها تأريخ وميقات معين. بل هما يتبعان الأثر وأعينهما على الساعة في أيديهما، أو هما يقتفيان الأثر استناداً إلى التقويم الذي في حقيبتيهما. ثم إن متابعة الأثر واقتفاءه يعني أن نفكَّ، في المكان، مغالق «امتداد الزمان». ولكن كيف يمكننا القيام بذلك، ما لم نمضِ قدماً إلى حساب انقضاء الزمان وقياسه؟ إن مسار المرور، كاقتفاء الأثر، مسار خطي بلا كلل. ولا بدَّ من إعادة تشكيل دلالة الأثر من خلال الزمان المتوالي، حتى لو لم يكن ينطوي عليها توالٍ خالص. وأخيراً، فإن الأثر، من حيث يراه الجميع، حتى لو لم يفكَّ مغالقه سوى قلة، يُسقِط أو يشترع انشغالنا، كما يوضحه طرادنا أو بحثنا أو تساؤلنا، في زمان اجتماعي عام يجعل من ديموماتنا الخاصة قابلة للقياس ببعضها. وجدية انشغالنا ـ كما تعبر عنها جيداً كلمة «احتراس» ـ لا تنمّ على أي إخفاق من شأنه أن يفاقم القصور الذي حملنا انقذافنا إليه. بل العكس، إذا كنا نريد أن يدلنا الأثر، فيجب أن نكون قادرين على تركه يفعل، وعلى نكران الذات الذي يجعل الهم حول الذات يلغي ذاته أمام أثر الآخر. لكننا يجب أن نسلك دائماً المسار المعاكس أيضاً. فإذا كانت دلالة الأثر تعتمد على الحسابات المسطورة في الزمان العادي، تماماً كما ينسطر الأثر نفسه في المكان الهندسي، فإن هذه الدلالة لا تستنزفها علاقات الزمان المتوالي. وكما قلتُ سابقاً، تكمن هذه الدلالة في الإحالة رجوعاً من المَعْلم إلى المرور،

وهي إحالة تتطلب التأليف شبه الآني من بصمة متروكة هنا والآن، وحدثٍ كان قد حدث.

حقاً أن هذه الدلالة نفسها، بدورها، تنأى بنا عن نقد هيدغر للزمان العادي، وقد حصل ذلك لأنني لم أستعرْ تعبير «دلالة الأثر» من هيدغر، بل من إيمانويل ليفناس في مقالته المهمة عن هذا الموضوع[42]. مع ذلك فاستعاراتي من ليفناس غير مباشرة، وتكتفي بالإيماء إليه. فهو يتحدث عن الأثر في سياق ظهور الوجه. ولذلك لا يتوجه استنطاقه نحو ماضي المؤرخ، بل نحو ماضي الفانين، إذا جاز لي هذا التعبير. وهو يسأل ما هو ماضي ما قبل التاريخ، ماضي الآخر، الذي لا يوجد معه انكشاف أو ظهور أو حتى أيقونة؟ هل الأثر، أو دلالة الأثر، هو الذي يضمن البلوغ والتفقد دون إلهام؟ تفلت هذه الدلالة تغير الانكشاف والانحجاب، وجدل الكشف والإخفاء، لأن الأثر عند ليفناس يدلّ على شيء ما دون أن يجعله يظهر. فهو إخضاع لكنه ليس بكشف. ولذلك فمنظور ليفناس يختلف تماماً عن منظوري، فيما يتعلق بالأثر. ولكنني...

ولكنني لا أستطيع أن أبالغ في تقدير المدى الذي يدين به بحثي لدور الأثر في إشكالية دور الإحالة في التاريخ لهذا التوسط الرائع. في الأساس، يدين لفكرة أن الأثر يتميز عن جميع الإشارات التي تنتظم في أنساق، لأنه يحدث بعض الخلخلة في «النظام». والأثر هو «هذه الخلخلة التي تعبّر عن نفسها» (ص63). يحدث الأثر الذي يخلفه حيوان وحشي بعض الخلخلة في نباتات الغابة: «والعلاقة بين الدال والمدلول، في الأثر، ليست علاقة تلازم، بل علاقة إفساد» (ص59). وأنا أعي أن ليفناس حين يقول ذلك فإنه يضع الغائب خارج أية ذاكرة، وينسبه إلى ماضٍ يعزّ تذكره. لكن أثر تأمله في تحليلي هو أنه يؤكد على غرابة الأثر «الذي ليس بعلامة كسائر العلامات» (ص60)، بمقدار ما يكون دائماً مروراً يشير إليه، لا حضوراً ممكناً. وتتمسك ملاحظته أيضاً بالأثر/الإشارة عند المؤرخ: «من هنا فإن الأثر، إذا

أخذناه بمعنى الإشارة، ما زال ينطوي على شيء ما استثنائي في علاقته ببقية الإشارات، فهو يدل بمعزل عن أي قصد في إعطاء الإشارة وبمعزل عن أي مشروع ربما كان في الأصل موضوعه المقصود» (المصدر نفسه). أليس هذا هو نفسه ما أطلق عليه مارك بلوخ «الشهود برغم إرادتهم»؟

لستُ أرغب في أن أستنزل إلى مستوى المحايثة التاريخية هذا التأمل في الأثر المكرس كاملاً لـ«ماضٍ كان قد حدث في المطلق»، «ماضٍ أبعد نأياً عن كل ماض وكل مستقبل، ما زال ينتظم في زماني الخاص...نحو الماضي الآخر حيث ترتسم الأبدية، ثمة ماضٍ مطلق يلمّ شمل الزمان كله» (ص63). أودّ أن أبقي على الإمكانية القائلة في التحليل الأخير إن هناك آخر نسبياً مفتوحاً، وهو آخر تاريخي، يكون فيه الماضي المستذكر، بطريقة ما، ذا معنى على أساس ماضٍ لا سبيل إلى تذكره. وربما كانت هذه الإمكانية إمكانية أن يبقى الأدب منفتحاً حين تشير «حكاية ما حول الزمن» إلى صورة من صور الأبدية[43]. من يعرف ما هي الروابط الساندة التي تلحق هذا الأدب بلاتناهي **الآخر** المطلق، بالمعنى الذي استعمله ليفناس، وهو آخر مطلق يبدو أثره في سيماء الناس الآخرين؟ مهما كان الأمر، فإن الرابطة بين تحليلي وتأمل ليفناس يمكن إيجازها على النحو التالي: أن الأثر يدلّ على شيء ما دون أن يجعله يظهر.

وهكذا فإن الأثر هو أداة من أكثر الأدوات غموضاً التي يعيد بها السرد التاريخي «تصوير» الزمان. فهو يعيد تصوير الزمان عن طريق بناء الاتصال الذي يحققه تداخل الوجودي والتجريبي في دلالة الأثر. وفي واقع الأمر، لا يعرف المؤرخون، بما هم مؤرخون، ماذا يفعلون حين يشكلون الإشارات كآثار. فهم يقفون، فيما يتعلق بهذه الآثار، في علاقة استعمال فقط. ومن ارتياد الأراشيف واستشارة الوثائق يبحث المؤرخون عن أثر الماضي كما حدث فعلاً. أما مشكلة ما يدلّ عليه الأثر في ذاته، فليست من اختصاص المؤرخ العالِم، بل من اختصاص الفيلسوف.

5

الفصل الخامس

القَصَص والتنويعات الخيالية على الزمان

مهمتنا هنا أن نفكّر بعالم القَصَص أو بالأحرى بعوالمه ـ في مقابلة مع العالـم التاريخي، بقدر ما يرتبط هذا بحل التباسات الزمانية التي تلقي الظاهراتية الضوء عليها.

لقد قدمت في الجزء الثاني مفهوم التنويعات الخيالية، التي ستكون دليل تحليلاتنا في هذا الفصل، لنحدد بها خصائص التجارب القصصية المتنوعة عن الزمان، التي تناولناها عند مناقشتنا لـ«السيدة دالاواي» و«الجبل السحري» و«البحث عن الزمن الضائع» كلاً من خلال الأخرى. لكننا هناك اكتفينا باستخدام هذا المفهوم، دون أن تتوفر لدينا القدرة على تحليله. ولقد حصل ذلك لسببين. الأول أننا كنا ما نزال نفتقر إلى مصطلح ثابت للمقارنة بالعلاقة التي تكون التجارب القصصية عن الزمن تنويعات خيالية لها، وليس فقط علاقتها ببعضها، بل بوصفها قصصاً وحسب. ولـم نتعرف على هذا المصطلح الثابت إلا عند نهاية تحليلنا تشكيل الزمان التاريخي من خلال إعادة تسجيل الزمان الظاهراتي في الزمان الكوني. وظاهرة إعادة التسجيل هذه هي الثابت الذي تبدو حكاياتنا عن الزمان تنويعات خيالية عليه، في

ضوء علاقتها به. بالإضافة إلى ذلك، كانت هذه المقارنة تفتقر إلى الخلفية التي تستند إليها، ألا وهي التباسية الزمان، التي وفرتها لنا افتتاحية هذا الجزء الثالث. وأودّ أن أؤكد على دور هذا الشريك الثالث في حوارنا الثلاثي الأطراف. ولا يكفي أن نقابل، طرفاً بطرفٍ، هذه التنويعات الخيالية على الزمان بالتشكيل الثابت للزمان التاريخي، بل يجب أن نتمكن من تقرير أي الالتباسات المشتركة التي يقدم عنها التشكيل المتنوع للزمان القصصي والتشكيل الثابت للزمان التاريخي استجابة مختلفة. ومن دون هذه الإحالة المشتركة لالتباسات الزمانية، فإن الزمان التاريخي والتنويعات الخيالية التي تولدها حكاياتنا عن الزمان سيبقى كل منهما منفصلاً عن الآخر، بل إذا توخينا الدقة، سيبقى غير قابل للمقارنة بالآخر.

تحييد الزمان التاريخي

أهم سمة منظورة، وإن لم تكن أهمها حسماً بالضرورة، في المقابلة بين الزمان القصصي والزمان التاريخي هو انعتاق الراوي ـ الذي لا نخلط بينه وبين المؤلف ـ فيما يتعلق بالالتزام المفروض على المؤرخ، ألا وهو تحديداً، الحاجة إلى التوافق مع بعض الروابط المعينة التي تسعى لإعادة تسجيل الزمان المعيش في الزمان الكوني. وإذ نقول هذا، فإننا ما زلنا لا نعطي سوى تحديد سلبي لسمات حرية الفنان القصصي، وضمناً للنصاب اللاواقعي للتجربة الزمنية القصصية. وهو لاواقعي، بمعنى أن العلامات الزمانية في هذه التجربة ينبغي أن لا ترتبط بالشبكة المكانية ـ الزمانية الفريدة، المكوِّنة للزمان الكرونولوجي (الترتيبي). وللسبب نفسه، لا ينبغي أن يرتبط بعضها ببعض، كما تلتصق الخرائط الجغرافية جنباً إلى جنب. إذ ليس المفروض بالتجربة الزمانية لبطل معين أن تحيل إلى نظام تقويمي واحد تنخرط فيه جميع التواريخ الممكنة، ويمثل التقويم إطاراً مرجعياً له. بهذا المعنى، فقد تحرّر زمن السرد القصصي، منذ الملحمة حتى الرواية، مروراً بالمأساة، وأشكال الملهاة قديماً وحديثاً، من القيود والضوابط التي تقسره

على أن يحيل إلى زمان العالم. وهكذا يبدو البحث عن الروابط والموصلات بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني ـ مثل تأسيس التقويم، والاستعانة بزمن المعاصرين والأسلاف والأخلاف، وتناوب الأجيال، والوثائق والآثار ـ في الأقل لدى المقاربة الأولى، وكأنه يفقد أسباب وجوده. إذ تنشر كل تجربة زمانية قصصية عالمها الخاص، وكل عالم من هذه العوالم فريد في ذاته ومفرد ولا يقارن بسواه. وليست الحبكات وحدها، بل حتى عوالم التجربة التي تكشف عنها، هي ـ شأنها شأن أجزاء الزمان المتوالي الفريد عند كانط ـ تحديدات تنتمي لعالم خيالي فريد. فلا يمكن التوصل لصياغة كلية للتجربة الزمانية القصصية.

لكن هذا التحديد السلبي لسمات حرية الفنّان في القصص لا يشكل الكلمة الأخيرة. ذلك أن إزالة قيود الزمان الكوني يقابلها نظير إيجابي يتمثل في استقلال القصص حين يستكشف مصادر الزمان الظاهراتي التي تركها السرد التاريخي دون أن يستغلها، أو منعها، بسبب اهتمامه الدائم بربط الزمان التاريخي بالزمان الكوني من خلال إعادة تسجيل الزمان التاريخي في الزمان الكوني. وهذه المصادر الخفية للزمان الظاهراتي، والالتباسات التي يتسبب بها اكتشافها، تشكل الرباط السري بين هذين النمطين من السرد. وفي تقديري أن القصص يمثل اكتشاف كنز للتنويعات الخيالية التي تنطبق على موضوعة الزمان الظاهراتي والتباساته. ولتبيان ذلك، أقترح الجمع بين التحليل الذي أجريته في نهاية الجزء الثاني لثلاث حكايات عن الزمن وبين النتائج الرئيسة في مناقشتنا ظاهراتية الزمان[1].

تنويعات الانشطار بين الزمان المعيش وزمان العالم

بغية التأكيد على التوازي والتقابل بين التنويعات الخيالية التي يولدها القصص والزمان الثابت الذي يشكله إعادة تسجيل الزمان المعيش على زمان العالم على مستوى التاريخ، سأذهب مباشرة إلى الالتباس الأساسي الذي

كشفت عنه الظاهراتية ـ وإلى حد ما أنتجته ـ وهو تحديداً، الانشطار الذي يفتتحه التفكير التأملي بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني. والواقع أن التاريخ والقصص يبدآن في الاختلاف انطلاقاً من طراز علاقتهما بهذا الانشطار[2].

نجد إشارة أساسية للطريقة التي تربط بها تجربة الزمن القصصية بطريقتها الخاصة الزمان المعيش بالزمان المدرك بوصفه بعداً من أبعاد العالم في حقيقة أن الملحمة والدراما والرواية لا تتردد في الجمع بين شخصيات تاريخية تماماً، ووقائع مؤرخة الحدوث أو يمكن تأريخها، ومواقع جغرافية معروفة، وبين شخصيات ووقائع وأماكن مختلقة[3].

على سبيل المثال، تجري حبكة «السيدة دالاواي» بوضوح بعد الحرب العالمية الأولى، وعلى وجه التحديد عام 1923، وتتكشف أحداثها في الإطار الزماني النصبي للمدينة التي ما زالت حتى اليوم عاصمة الإمبراطورية البريطانية. وعلى الغرار نفسه، تنتمي مغامرات هانز كاستروب في «الجبل السحري» إلى سنوات ما قبل الحرب، وأفضت صراحة إلى كارثة عام 1914. وأخيراً، يمكن تقسيم الأحداث المتوالية في «البحث عن الزمن الضائع» إلى أحداث جرت قبل الحرب العالمية الأولى وأحداث جرت بعدها، وتعطينا تطورات قضية دريفوس بسهولة مؤشرات زمنية يمكن تعيين تأريخها، وكذلك يدخل وصف باريس خلال الحرب في إطار زمن مؤرخ بصراحة.

لكننا سنخطئ خطأً جسيماً، إذا استخلصنا من ذلك أن هذه الأحداث والوقائع المؤرخة أو القابلة للتأريخ تسحب زمان القصص إلى حقل الجاذبية الخاص بالزمان التاريخي. ما يحدث هو العكس تماماً. فلكون الراوي والشخصيات الرئيسة الأخرى هم محض اختلاق قصصي، فإن جميع الإحالات إلى الأحداث التاريخية الواقعية مجردة من وظيفة تمثيل الماضي التاريخية، وهي موضوعة على قدم المساواة مع الأحداث اللاواقعية الأخرى. فالإحالة إلى الماضي، بعبارة أدق، ووظيفة التمثيل نفسها يتمّ إدراكهما ولكن

على نحو تحييدي، مشابه للطريقة التي يصف بها هوسرل المتخيل ويحدد خصائصه[4]. أو إذا استخدمنا جهازاً اصطلاحياً مختلفاً، مستعاراً هذه المرة من الفلسفة التحليلية، لم تعد الأحداث التاريخية تدلّ دلالة مطابقة، بل هي مذكورة وحسب[*]. وبهذه الطريقة، فإن الحرب العالمية الأولى، التي تفيد كنقطة إحالة للأحداث المروية في الروايات الثلاث جميعاً، تفقد نصاب إحالة مشتركة، وتُختَزل بدلاً من ذلك، إلى مجرد اقتباس متماهٍ في العوالم الزمنية التي لا يمكن فرض بعضها على بعض، أي لا يمكن توصيل بعضها ببعض. ويجب القول أيضاً إن الحرب العالمية الأولى، بوصفها حدثاً تاريخياً، يتم إفراغها في قالب قصصي في كل حالة إفراغاً مختلفاً، شأنها شأن الشخصيات التاريخية التي تنطوي عليها كل رواية. وهكذا تحدث هذه الروايات في داخل أطوار زمانية متجانسة. كما يمكن تحييد الروابط والموصلات التي يضعها التاريخ في مكانها، والمجيء على ذكرها وحسب: ليس فقط زمان التقويم، بل توالي الأجيال، والأراشيف، والوثائق والآثار. وبهذه الطريقة يمكن ايضاً إفراغ كامل نطاق الأدوات التي تفيد في علاقة الترميز أو التمثيل، واعتبارها عملاً من أعمال الخيال.

والسؤال أن نعرف بأية طريقة يندمج جزء من أحداث العالم في إطار التجربة الزمانية للشخصيات القصصية. يردّ السرد على هذا السؤال ببسط نطاق التنويعات الخيالية التي تستجيب لالتباس الظاهراتية الأساسي.

على سبيل المثال، لقد وجدنا في تحليلنا أن حيوية رواية فرجينيا

(*) يعني الذكر في الفلسفة التحليلية أن تحيل اللغة إلى خصائصها اللغوية بصرف النظر عن الواقع الخارجي. ويمثل جون سيرل على ذلك بقوله: "إذا قلت إن (باركلي) تتكون من ستة حروف، و(باركلي مدينة في كاليفورنيا) فإن من المغالطة أن نستنتج أن هناك مدينة في كاليفورنيا تتكون من ستة حروف، ففي الجملة الأولى الكلمة مذكورة وحسب، وفي الجملة الثانية تستعمل لتشير إلى مدينة". فالذكر هو الاكتفاء بالعلاقات اللغوية الداخلية، بينما تنطوي الإحالة على إشارة إلى الواقع خارج اللغة- المترجم.

وولف بكاملها إنما هي مستمدة من الخصومة بين ما سميته بالزمان الفاني والزمان النصبي monumental. لكن ما يمنح الرواية ثروة تتخطى بها بلا حدود القول بمجرد وجود تناقض تأملي يكمن في كون الراوي لا يقوم بجعل وحدتين أو مقولتين في مواجهة مع بعضهما ـ حتى لو كانت هاتان المقولتان وجوديتين بالمعنى الذي استخدمه هيدغر ـ بل بالأحرى تجربتي حدود، يكمن بينهما كامل نطاق التجارب الفردية التي اختار الراوي أن يضعها على المسرح. تدلّ إحدى تجارب الحدود هذه، وهي تجربة سبتيموس وارن سمث، على المصالحة المستحيلة بين الساعات التي تعلنها ساعة «بغ بن»، وحلم البطل التعيس غير القابل للتوصيل بالاكتمال الشخصي. مع ذلك، يشير انتحار سبتيموس أيضاً إلى تجسيد الوجود ـ الوجودي ـ نحو ـ الموت في تجربة موجودية existenticlle فردية، وهي تجربة أقرب إلى الدعوة لليأس التي يراها غابريل مارسيل تستتبع بالضرورة المنظور الذي يقدمه العالم، منها على سبيل المثال إلى إعادة طرح الاستباق الذي يصر هيدغر على أنه أكثر التناقضات أصالة في الصفة الأولية للوجود ـ نحو ـ الموت. ويصح الشيء نفسه فيما يتعلق بالزمان الكوني. إذ لا تشير إليه هذه الرواية إلا من خلال زخارف الزمان النصبي، وإلا بوصفه متجسداً في شخصيات السلطة، ذات «التناسب» وفقدان التسامح، اللذين هما تكملتان للنظام الراسخ. وإذ تعطي دقات ساعة «بغ بن» هذه الصفة الثنائية الملموسة، فإنها تكف عن الإشارة إلى زمن حيادي ومشترك، بل تمتلك في كل حالة معنى مختلفاً عند أية شخصية من الشخصيات التي تمتد تجربتها بين الحدين اللذين يؤشران إلى مساحة المكان الذي دشنته الرواية. فالزمان المشترك لا يجمع بل يفرّق. هكذا نجد أن تجربة كلاريسا الأثيرة، وقد تورطت بين الطرفين، لا تستمر بوصفها وساطة، بمعنى الخليط التأملي، بل بوصفها تنوعاً فريداً، يؤشره الصراع الجوهري بين دورها السرّي كقرين لسبتيموس، ودورها العلني كمضيّفة كاملة الأوصاف. وتعبر إشارة الانحراف التي ترجع

بها البطلة إلى حفلتها ـ يجب أن تجتمع بالناس ـ عن توجه وجداني فريد في الثبات بوجه الموت: في حل تسوية هشة وربما غير أصيلة (ولكن ليس من مهمة السرد التبشير بالأصالة) بين الزمان الفاني والزمان النصبي.

تطرح «الجبل السحري» مشكلة المواجهة بين الزمان المعيش والزمان الكوني بمفردات مختلفة تماماً. ومنذ البداية لا تتشابه الأفلاك الملموسة التي تدور حول القطبين في الروايتين. لا يبدي من هم «في الأسفل» أي اهتمام فيما يتعلق بالنصبي، فهم أناس بسطاء واقعون في أشراك اليومية، وقلة قليلة من رسلهم تذكرنا بالشخصيات السلطوية في «السيدة دالاواي»، وهم يبقون ممثلين للزمان العادي. أما من هم «في الأعلى» فيختلفون اختلافاً جذرياً عن بطل الزمن الداخلي الذي وجدناه في «السيدة دالاواي». الزمان لديهم دورياً وبلا انقطاع زمانٌ ملوّث ومروع حيث يتم وصم حتى الجنس بوصمة الفساد. وهذا هو السبب في أن «البيرغهوف» تخلو من وجود سبتيموس يقتل نفسه لأنه لا يستطيع احتمال صرامة زمن الساعات. بدلاً من ذلك، يحتضر أهل المصحة ببطء لأنهم فقدوا أية إمكانية لقياس الزمن. ومن هذه الناحية، يختلف انتحار «ماينهير بيبركورن» اختلافاً جذرياً عن انتحار سبتيموس. فليس انتحاره تحدياً لمن هم «في الأسفل»، بل هو استسلام يجمعه بمن هم «في الأعلى». وعن هذه الطريقة الأصيلة جذرياً في طرح المشكلة ينتج حلٌ مبتدع أيضاً. فخلافاً لكلاريسا دالاواي، التي تبحث عن تسوية بين الطرفين المتشددين، يحاول هانز كاستورب أن يحل التناقض بإلغاء أحد طرفيه. وسيمضي إلى أبعد ما يستطيع في سعيه لمحو الزمان الكرونولوجي (الترتيبي)، وإلغاء قياسات الزمان. ما يتمّ الرهان عليه، إذاً، هو معرفة أي تشبع، وأي ارتقاء يمكن أن ينتج عن مثل هذا التجريب بالزمان، المعزول كأنما هو يصدر من الشيء الذي يضفي عليه حجماً ومقداراً. سيضيء لنا جواب هذا السؤال نقطة أخرى من نقاط التلازم بين ظاهراتية الزمان وحكاياتنا عن الزمان. ولنكتفِ في هذه المرحلة بما يأتي: بدلاً من إعادة

تسجيل الزمان المعيش في الزمان الكوني من خلال التاريخ، تقترح «الجبل السحري» تنويعاً خيالياً منحرفاً على نحو خاص. إذ ما زالت محاولتها إلغاء آثار الزمان الكوني طريقة في الارتباط بالزمان الكوني، وهو شيء يشبه حالة الطبيب الذكي الذي يعطي مرضاه الذين يرفضون التعامل معه محراراً ليس عليه علامات قياس الحرارة. ومثل «أخت صامتة» يستمر الزمان العادي بصحبة المغامرة الروحية للبطل.

في «البحث عن الزمن الضائع» نجد تنويعاً آخر استثنائياً إلى درجة كبيرة على الاستقطاب بين زمان الشعور وزمان العالم. الشكل الذي يظهر فيه زمان العالم هو شكل مختلف الميادين التي يعمل فيها ما سميناه، مع جيل ديلوز، تعلم العلامات: علامات الواقع الاجتماعي، علامات الحياة، علامات الانطباعات الحسية، علامات الفن. لكن لأن هذه الميادين الأربعة لا تُمثَّل إلا من خلال علاماتها، لذلك ينطوي تعلمها أيضاً على الشعور بالعالم (وعيه). وهناك انشقاق آخر ينتج عن هذه، يضع الزمان الضائع في مقابل الزمان المستعاد. الضائع، هو في الدرجة الأولى، الزمان الماضي الذي يفترسه التفسخ الكوني للأشياء. بهذا المعنى، تمثل «البحث عن الزمن الضائع» صراعاً استنزافياً ضد اضمحلال الآثار، وضد النسيان. (سأناقش فيما بعد إعادة أسطرة الزمان التي تستلزمها تأملات الراوي وهو يتأمل في التلاشي الكوني لجميع الأشياء). الضائع هو أيضاً الزمان الذي يتبدد بين العلامات دون أن يعرف ذاته، والمحكوم عليه بأن يعاود الاندماج في عمل التجدد العظيم. وأخيراً، الضائع هو الزمان المتناثر، كالأماكن في الفضاء، وقد رُمِزَ إليه بطريقتين: آل ميزاليس وآل غرمانت. وبهذا الخصوص قد نتحدث عن تقطع الزمان، كما لو أن المرء يتحدث عن تقطع القلب. وفي الحقيقة، يظلّ معنى عبارة «الزمان الضائع» في حالة تعليق ما دام لم يتحول بعد إلى الشيء نفسه الذي يجب استعادته. وقبل نقطة الوصل بين البحث والإضاءة، بين التشبع والتفقد، لا تعرف «البحث عن الزمن الضائع» إلى أين تتجه. وهذا

التيه، هذا التحرر من السحر الذي تنتجه، هو الذي يخلق الضائع ويحدده، ما دامت «البحث عن الزمن الضائع» لم يستقطبها بعد تصميم خلق عمل فني جليل. غير أن الدرس الذي يمكن أن تتلقاه ظاهراتية الزمان من هذا الوصل بين تعلم العلامات والتجربة التخارجية لم تعد له علاقة بالالتباس الأولي الذي تفحصناه تواً، أعني الالتباس الذي يقدم الزمان التاريخي جواباً له.

في هذه العودة الأولية في سلوك الطريق من «السيدة دالاواي» إلى «الجبل السحري» إلى «البحث عن الزمن الضائع» رأينا السرد يقترح استجابات متنوعة لالتباس واحد بعينه، في حين ينوِّع في طريقة طرح المشكلة، إلى حد تغيير الموضع الأولي للصعوبة. وبفعله هذا يزيح السرد الانقسامات بين المشكلات التي فصلتها عن بعضها التباسية الزمان بعناية ـ بدءاً من التمييز الذي صار يبدو الآن متعلقاً بالتعليم أكثر من تعلقه بالجوهر، بين الألغاز التي أقرت الظاهراتية بانتمائها إلى تكوين الزمان الداخلي، وتلك التي يولدها إطلاق الإشارة التي تدشن الظاهراتية، واختزال الزمان الكوني والموضوعي والعادي. وبسبب هذا التغيير في الإشكالية نفسها، فقد عدنا من التباس المحيط إلى التباس المركز في ظاهراتية الزمان. وفي قلب المقابلة بين التنويعات الخيالية التي تنتجها حكاياتنا عن الزمان والمصطلح الثابت لإعادة تسجيل تاريخ الزمان المعيش على زمان العالم، يبدو أن الإسهام الأساسي للسرد في الفلسفة لا يكمن في نطاق الحلول التي يقترحها للتنافر بين زمان العالم والزمان المعيش، بل في استكشاف سمات غير خطية للزمان الظاهراتي الذي يخفيه الزمان التاريخي لكونه موضوعاً في إطار كرونولوجيا (تعاقب زمني) الكون الكبرى.

تنويعات على الالتباسات الداخلية في الظاهراتية

نمضي الآن لفحص مراحل هذا التحرير للزمان الظاهراتي بمعزل عن

قيود الزمان التاريخي. وسنتأمل على التوالي في 1 ـ مشكلة توحيد الدفق الزمني، الذي يراه هوسرل ناتجا عن ظاهرة «التطابق» في التشكيل الأفقي للزمان، ويستمده هيدغر من ظاهرة «التكرار» في التشكيل التراتبي لمستويات التزمين، 2 ـ إيقاظ موضوعة أوغسطين عن الأبدية في بعض التجارب الحدية المركزة تركيزاً عالياً عن الزمانية، 3 ـ وأخيراً، أنماط إعادة أسطرة الزمن، التي لم تعد داخلة في اهتمامات الظاهراتية، والتي لا يقوى سوى السرد وحده على إثارتها بالمعنى القوي لهذه الكلمة.

1.ستتخذ مراجعتنا الجديدة للحكايات الثلاث عن الزمان التي أسرت انتباهنا كنقطة بدءٍ لها من التحليلات التي فكّر هوسرل أنه حلَّ بها المفارقة الأوغسطينية عن الحاضر ثلاثي الأبعاد: حاضر الماضي، وحاضر المستقبل، وحاضر الحاضر. يتألف هذا الحل من مرحلتين. تضفي المرحلة الأولى بعض الكثافة على الحاضر المعيش من خلال تمييزه عن الآن الشبيه بالنقطة عن طريق ربطه بالماضي الماثل، المستعاد في ضمن الحاضر، والمستقبل الوشيك الذي يشكل منطقة استدعاء مطابقة لمنطقة الاستبقاء في الحاضر. ومهما كان الثمن الذي يجب سداده لامتداد الحاضر هذا، فإن الفجوة بين الاستبقاء (أو التذكر الأولي) متضمنة بطريقتها الخاصة في داخل الحاضر الحي، والاستجماع (أو التذكر الثانوي) مستبعد من الحاضر الحي. ثم يرى هوسرل وحدة تيار الزمن متشكلة من تطابق لا نهاية له من الاستدعاءات (واستدعاءات الاستدعاءات) التي تشكل «ذيل المذنب» للحاضر الحي مع سلسلة أشباه الحاضر التي تنفلت بينها بحرية من خلال الخيال، والتي ينشر كل منها نظام استبقاءاته واستدعاءاته. وهكذا فإن توحيد التيار الزمني ينبع من نوع من الأثر «المرصوف» الذي ينشأ عن التداخل بين مختلف نظم الاستبقاء والاستدعاء التي تنبع من الحاضر الحي، ومن أي شبه حاضر آخر، ويتداخل استبقاء الحاضر باستدعاء آخر.

تعود عملية التطابق نفسها إلى الظهور بشكل آخر وتحت اسم آخر في

الظاهراتية التأويلية عند هيدغر، التي يصح القول إنها أكثر وعياً بالتراتبات الداخلية لمستويات الزمانية منها باستمرارية التيار الزمني الموحد. وهذا هو السبب في كون «التكرار» قد بدا لنا نقطة العقدة في تحليلاته للزمانية. فبالجمع معاً بين الانوجاد، والإقبال ـ نحو والاستحضار (making-present) على مستوى التاريخية، يربط التكرار معاً على الصعيد الوسطي المستوى العميق للزمانية الأصيلة والمستوى السطحي للتزمن، حيث تشهد عالمية العالم على أخلاقية الآنية. وبنية التداخل في الزمان نفسها لا تصفها وحسب التنويعات الخيالية للسرد، بل تضعها في عملية ـ بطرق مختلفة جداً.

على سبيل المثال، بدت لنا رواية فرجينيا وولف ينطلق بها إلى الأمام استباق حفلة كلاريسا، وتجتذبها إلى الخلف في الوقت نفسه أسفار الأبطال إلى الماضي، ولجج الذكريات التي تتلاطم باستمرار في خضم الفعل. يكمن فنّ فرجينيا وولف هنا في نسج الحاضر، بامتداداته في المستقبل الضمني والماضي الماثل والماضي المستجمع، وبذلك يجعل الزمان يتقدم تقدماً بطيء الخطى. زد على ذلك أن الشعور بالزمان لدى جميع الشخصيات الرئيسة يتم استقطابه بلا انقطاع بين الحاضر المعيش، ميالاً نحو مثول المستقبل الوشيك، وصنوف أشباه الحاضر التي تظل تحتفظ بملكة متألقة خاصة بكل فرد. بالنسبة لبيتر وولش، وبدرجة أقل لكلاريسا، هي ذكرى حب لم يتحقق واقعياً، ذكرى رفض الزواج، ذكرى الأيام السعيدة في بورتن. وليس سبتيموس بأقلّ تمزقاً في الحاضر المعيش بسبب ذكرياته عن الحرب، إلى حد أنها صارت تمنعه من العيش في الحاضر رؤية صديقه الميت، الذي يعود ليلازم نوبات هذيانه. أما بالنسبة لريزيا، فيظل ماضيها حين كانت مصممة قبعات لوقت وجيز النقطة التي يرسو فيها ندمها بين حطام زواجها الخائب. هكذا تكون مهمة كل شخصية من الشخصيات أن تولد جريان زمانه أو زمانها الخاص، بجعل الاستدعاءات تنهض من أشباه الحاضر التي تنتمي للماضي، الذي لم يعد «يتطابق» مع استبقاءات

الاستبقاءات التي تنتمي للحاضر المعيش. وإذا صح أن الزمن في «السيدة دالاواي» يتكون من التداخل بين امتدادات زمنية فردية، مع «كهوف خاصة»، فإن التطابق عن طريق «الرصف» الذي ينتج زمن الرواية، يتواصل من تيار وعي إلى آخر، بفضل الإيحاءات بأن كل شخصية من الشخصيات تفكر في الأخرى، حيث تستدير استدعاءات شخصية ما إلى استبقاءات شخصية أخرى. وقد وضع الراوي التقنيات السردية، التي درسناها في القسم الثالث، في خدمة إحداث هذه المعاني، ولاسيما تلك الوسائل التي تؤدي دور أنفاق موصلة بين تيارات الوعي المتنوعة.

وربما كانت «الجبل السحري» تمنح دروساً أقلَّ عن تشكيل جريان الزمن من خلال «التطابق»، إذ يكمن ثقل هذه الرواية في مكان آخر، كما سيتضح أدناه. لكن هناك على الأقل سمتين فيها تعنيان التحليل الحاضر. الأولى، أن العودة إلى الماضي، التي ترد في الفصل الثاني، تعطي تجربة الحاضر كثافة ماضٍ يتعذر فهمه ولم تبقَ منه في البال سوى قلة من الذكريات الرمزية، مثل موت الجد، وعلى الخصوص، أحدوثة القلم الذي استعاره وأعاده بريبسلاف. وتحت زمن التوالي، الذي تنطمس مقاييسه بالتدريج، يظل زمن كثافة كبيرة هو على الأغلب زمن لا يتحرك، تنقطع ينابيع الحياة فيه من خلال الزمان العيادي. هكذا يضفي الاستجماع، حين يقاطعه الحاضر الفعلي، على شخصية كلاوديا شوشات غرابتها، في البداية في حلم اليقظة الخاص بـ(vertraumte Intermezzo) ثم في الأحدوثة الشهيرة عن «ليلة فالبرغس» (Walpurgrisnacht). إنه قلم بريبسلاف الذي تستعيره كلاوديا ثم تعيده. فكلاوديا هي بريبسلاف. يتم التغلب على التوافق المتنافر في تطابق مدفوع إلى نقطة التماهي. والجانب الآخر في هذا التماثل السحري هو أن الأبدية التي يمنحها للحظة هي نفسها ليست سوى أبدية حلم، أو أبدية كرنفالية.

في «البحث عن الزمن الضائع» يتنازل مصطلح هوسرل حول «التطابق»

لمصطلح هيدغر حول «التكرار». ودعوني هنا أكرر ما قلته: إن السرد لا يضيء موضوعة ظاهراتية سابقة الوجود، بل هو يحقق المعنى الكلي لهذه الموضوعة في شكل مفرد.

ونحن نستطيع أن نتحدث مرة أخرى ونحن بصدد التطابق، عن تحديد خصائص التفاعل بين منظور البطل، الذي يتقدم نحو مستقبله غير الأكيد من خلال تعلم العلامات، ومنظور الراوي الذي لا يفعل شيئاً ويستبق المعنى الكلي للمغامرة. يمكننا القول إن الراوي قد تورط في نوع من التداخل بين الامتدادات الزمنية حين أدمج ذكريات البطل في سياق البحث الذي يدفعه قدماً، معطياً الراوي صورة «مستقبل في الماضي». غير أن لعبة الأصوات السردية تبلغ أعماقاً أخرى. يؤدي الراوي تكراراً أصيلاً حين يربط البحث الذي يشكله تعلم العلامات بالتفقد الذي يتم تصوره في لحظات السعادة، والذي يبلغ أوجه في التأمل الكبير حول الفن بوصفه مخلصاً يحدث لدى الأمير في مكتبة آل غيرمانت. تتمثل صياغة بروست للتكرار في استعادة الزمن الضائع. ولقد أشرنا إلى ثلاثة معادلات هنا: الأول أسلوبي، في شكل الاستعارة، والثاني بصري في هيئة التعرف، والأخير روحي تحت رعاية الانطباع المستعاد. هكذا يثبت التكرار، تحت عناوين مختلفة، أنه شيء مختلف تماماً عن مجرد إحياء من جديد. والأكثر من ذلك أنه حين يحدث تقصير طريق مباشر بين إحساسين متشابهين، يتم الظفر بهما في لحظات السعادة، ويحل محله تأمل شاسع في العمل الفني، يأخذ التكرار كامل دلالته، التي يبدو لي أن بالإمكان اختصارها في التعبير الرائع عن المسافة المقطوعة. ففي لحظات السعادة، تجتمع لحظتان متشابهتان وتتداخلان معاً على نحو عجيب. ومن خلال التأمل في الفن، يتم تثبيت هذه الأعجوبة الزائلة في عمل باق. وهكذا يتساوى الزمن الضائع بالزمن المستعاد.

2.بمصاحبة الحركة التي تمر فوقها الإشكالية الهوسرلية عن التطابق نحو الإشكالية الهيدغرية عن التكرار بهذه الطريقة، يأخذ السرد الظاهراتية في

الوقت نفسه إلى منطقة كفت عن ارتيادها بعد أوغسطين. وفي الحقيقة، فإن حكاياتنا الثلاث عن الزمان تمتلك الخاصية المميزة في الجرأة، مع القوة التصويرية التي لاحظناها، على استكشاف ما سميته في الجزء الأول بالحد الأعلى من عملية تراتب الزمانية. ويتمثل هذا الحد الأعلى عند أوغسطين في الأبدية. أما عند تيار التراث المسيحي، الذي اندمج بتعاليم الأفلاطونية الجديدة وتقريب الزمان من الأبدية، فيكمن في ثبات نفس يغشاها الاطمئنان. ولكن لا ظاهراتية هوسرل ولا تأويلية الآنية عند هيدغر واصلت هذا الخط من التفكير. تصمت «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» عند هوسرل حول هذه النقطة، ما دام النقاش محدوداً بالمرور من القصدية المستعرضة (المتجهة نحو التعقل المضموني الخالص noematic) إلى القصدية الطولية (المتجهة نحو وحدة التيار الزمني). أما في «الوجود والزمان» فإن مهمة فلسفة التناهي تبدو في إحلال التفكير بالوجود ـ نحو ـ الموت محلَّ التأمل في الأبدية. ولقد سألت أنا السؤال التالي: «هل نحن هنا أمام طريقتين غير قابلتين للاختزال في جر الديمومة الأوسع انتشاراً نحو الديمومة الأكثر توتراً؟ أو أن الخيار الآخر ليس إلا في الظاهر؟»[5].

يمكن البحث عن جواب هذا السؤال على مستويات متعددة. على المستوى اللاهوتي، ليس من المؤكد أن يُختصَر تصور الأبدية إلى فكرة الراحة. إننا لن نتحدث هنا عن الخيارات المسيحية المتاحة أمام المعادلة بين الأبدية والراحة. ولكن على المستوى الشكلي لأنثروبولوجيا فلسفية ـ وهو المستوى الذي كان هيدغر ما زال يضع نفسه فيه في فترة كتابة «الوجود والزمان» ـ من الممكن التمييز بين المكوّنات الوجودية existential والمكوّنات الموجودية existentiell في الثنائية التي تشكل الوجود ـ نحو ـ الموت والإقبال الاستباقي بوجه الموت. ووظيفة الشهادة المنسوبة لهذا الأخير فيما يتعلق بالوجود ـ الوجودي ـ نحو ـ الموت تتيح لنا أن نفكر بأن الوجودي في الموت الكلي يترك الباب مفتوحاً لنطاق واسع من الردود الوجودية، بما فيها

الحل شبه الرواقي الذي أكده مؤلف «الوجود والزمان». ومن ناحيتي، لقد اعتبرت، دون تردد، الفناء سمة كلية للوضع البشري. كما لم أتردد في الحديث عن الزمان الفاني، مقارناً إياه بالزمان الاجتماعي والزمان الكوني. لكنني تركت السؤال معلّقاً ما إذا كان المكوّن الوجودي للوجود ـ نحو ـ الموت، وربما حتى الإقبال الاستباقي، يترك متسعاً لتوجهات موجودية أخرى سوى النبرة الرواقية التي أضفاها هيدغر على الحل، بما في ذلك توجهات الرجاء المسيحي النابع بطريقة أو أخرى من الإيمان بالبعث. ومن هذا الفاصل بين الوجودي والموجودي يمكن توجيه التأمل في الأبدية وفي الموت.

تقدّم حكاياتنا عن الزمن مساهمتها في هذا التأمل. وتستمر هذه المساهمة في كونها تكمن في التنويعات الخيالية التي تقدّم شهادة على كون الأبدية ـ شأنها شأن الوجود عند أرسطو ـ يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة كثيرة.

وليست هذه الموضوعة بالغائبة عن «السيدة دالاواي». فبرغم الغموض الشديد الذي يشوب انتحار سبتيموس، فإنه في الأقل يجعلنا نرى أن الزمان عائق مطلق دون الرؤية الكاملة للوحدة الكونية. وقد قلنا إن الزمان لم يعد فانياً، بل الأبدية هي التي تجلب الموت. ويكمن الغموض المحسوب في هذه الرسالة، من ناحية، في الخليط المضطرب من الهذيان والجنون لدى سبتيموس نفسه، ومن ناحية أخرى، في الأثر شبه الخلاصي لانتحاره على كلاريسا، التي تستمد منه الشجاعة على مواجهة صراعات الحياة.

وواضح تماماً أن «الجبل السحري» تنطوي على أغنى سرد بالتنويعات على موضوعة الأبدية والموت. لم يعد هناك من وجود للغموض، بل سخرية الراوي عند التأمل في التجربة الروحية للبطل التي تجعل من الصعب فكّ مغالق رسالة العمل. بالإضافة إلى ذلك، تنشر هذه الرواية عدداً كبيراً من المتغيرات على هذه الموضوعة. أبدية الهوية في مشهد «الحساء الأبدي» (Ewigkeitssuppe) شيء، والأبدية الشبيهة بالحلم، أو الأبدية الكرنفالية في

مشهد «ليلة فالبيرغس» (Walpurgisnacht) شيء آخر، وهناك أيضاً شيء آخر هو الأبدية الساكنة في دوران النجوم، بل شيء آخر أيضاً هو الأبدية المرحة في أحدوثة «العاصفة الثلجية» (Schnee). ومهما كانت الصلة بين هذه الأبديات المتباينة، فإنها جميعاً يوفرها السحر الشرير في «الجبل السحري». وفي هذه الحالة فإن الأبدية، القائمة لا على تتويج الزمانية الأكثر توتراً، والأكثر تركيزاً، بل على رفض الزمانية الأكثر اتساعاً في حالة التفكك الأكبر، ربما لا تكون أكثر من شرك. وإلا فلماذا يتخذ الاقتحام الموجع لتاريخ واسع النطاق إلى عالم بيرغهوف المعتزل شكل «صاعقة»؟

من المدهش أن نضع تنويعات «الجبل السحري» على الأبدية جنباً إلى جنب مع تنويعات «البحث عن الزمن الضائع». وبلوغ عالم الجواهر الجمالية «خارج الزمان» في التأمل الكبير في الزمان المستعاد قد يكون مصدراً لا يقلّ تضليلاً ووهماً عن تخارج هانز كاستورب في أحدوثة (العاصفة الثلجية) Schnee ، إذا لم يتدخل القرار «بخلق عمل فني» في تثبيت الإضاءة المنفلتة وفي توفير فتح جديد للزمن الضائع كتتمة لذلك. ولا يحتاج التاريخ أن يجيء ليوقف تجربة عقيمة عن الأبدية. وحين تسم الأبدية بميسمها نداء الكاتب، فإنها تحوّل نفسها من فتنة إلى هدية، فهي تمنح قوة «استعادة الأيام الخوالي». لكن العلاقة بين الأبدية والموت لا تمّحي. وذكر الموت memento mori في منظور الأشخاص شبه الميتين الجالسين حول طاولة الأمير غيرمانت في حفلة عشاء الرؤوس التي تلي الوحي الكبير، يلقي بصداه الجنائزي في جوهر قرار الكتابة. وهناك توقف آخر يهدد تجربة الأبدية هذه: وهو لا يتمثل في اقتحام تاريخ كبير، كما في «الجبل السحري»، بل في موت الكاتب. هكذا تستمر المعركة بين الأبدية والموت في هيئات أخرى. وما زال الزمن المستعاد من خلال نعمة الفن مجرد فترة هدنة.

3.يستحق مصدر آخر وأخير للسرد أن نتعرف عليه. إذ لا ينحصر القصص بالاستكشاف المتوالي عن تنويعاته الخيالية، أولاً، لأوجه التوافق

المتنافر المرتبطة بالتشكيل التاريخي للجريان الزمني، ثمّ بصنوف التوافق المتنافر المتصلة بتراتب مستويات التزمين، وأخيراً، بالتجارب الحدية التي تؤشر حدود الزمان والأبدية. للسرد، بالإضافة إلى ذلك، القدرة على استكشاف منطقة حدودية أخرى، هي التي تؤشر خط الحدود بين الحكاية الخرافية والأسطورة. وفي هذه الموضوعة، تصمت ظاهراتيتنا أكثر مما صمتت في موضوعة الزمان والأبدية. ولا ينبغي أن يؤخذ اعتدالها كنقطة ضدها. فالسرد وحده، لأنه يبقى مجرد سرد وقصص حتى حين يقيم مشروع التجربة ويصورها، يستطيع أن يبيح لنفسه قليلاً من الثمل.

على سبيل المثال، في «السيدة دالاواي» تطلق دقات الساعة التي تعلنها «بغ بن» رنيناً هو أكثر من مجرد رنين فيزيائي أو نفسي أو اجتماعي. تطلق رنيناً يكاد يكون صوفياً، ويكرر الصوت السردي القول مراراً: «تلاشت الدوائر البطيئة في الهواء». وعلى هذا الغرار، توحّد لازمة سيمبلين عند شكسبير: «لا تخش بعد اليوم حرارة الشمس، ولا غيظ الشتاء المسعور» بين مصيري سبتيموس وكلاريسا. لكن سبتيموس وحده يعرف كيف يصغي، فيما وراء ضجيج الحياة، إلى «أغنية الزمن الخالدة»، ويصحب معه، عند الموت، «قصائده للزمن».

ولا تحول النبرة الساخرة في «الجبل السحري» دون إضفاء صبغة أسطورية على الزمان، تقترن بالضرورة برفع الزمان إلى مستوى محتوى متميز من التجربة، يجعل منه القصص يظهر في ذاته. ولا ينبغي البحث عن إعادة الأسطرة هذه في الجزء الأكبر منها في لحظات التعليق التأملي، حين لا يتردد الراوي باصطحاب البطل، بل حين يقوده في ثرثراته. أكثر اللحظات امتلاءاً بالدلالة في هذا الخصوص ربما تكون اللحظة التي يصطدم فيها الزمان الداخلي، وقد تحرر من القيود الكرونولوجية (الترتيبية) بالزمان الكوني، الذي تكثفه هذه المقارنة. ويخلق طمس المقاييس حد زمان لا حدّ له على زمان غير قابل للقياس. ولا يمكن تسطير السحيق في القدم في أية

تجربة، سواء أكانت زمنية أو خارجية، إلا في المنظور الصامت لحركات السماء. زد على ذلك أن العمل برمته ينشر خلسةً نقداً هرمسياً يلمّح إلى التحليلات السابقة جميعاً. والتجارب المشبعة بالروحية، التي تظهر عند نهاية الرواية، تطلق العنان للحظة هذا الارتفاع، الذي بقي أسيراً سائر الزمن.

ومن بين الأعمال الثلاثة التي ناقشناها تواً، تمضي «البحث عن الزمن الضائع» إلى أبعد ما تستطيع في إعادة أسطرة الزمان. والغريب أن تكرر الأسطورة فيها بطريقتها الخاصة التنويعات الخيالية للسرد على الزمان والأبدية، ما دامت تقدم لنا وجهين متناقضين للزمان. فهناك زمان هدام، وهناك «الزمان، الفنان». وكلاهما فعال، ولكن في حين يتحرك أحدهما بسرعة، «يعمل الآخر ببطء شديد». ولكن تحت كلا المظهرين، يحتاج الزمان إلى جسد حتى يتخارج بنفسه، ويصير مرئياً. وهو في حالة الزمان الهدام «دمى» حفلة العشاء الجنائزية، وبالنسبة للزمان «الفنان» أخت غيلبرت وروبير دي سان لوب، اللذان يجتمع فيهما الجانبان، آل ميسيليز وآل غيرمانت. ويحدث كل شيء وكأن الظاهراتية لا تستطيع أن تمنح الزمان أية قابلية على الرؤية، دون السقوط في خطأ ما، بينما يستطيع السرد أن يمنحها له بعد أن يسدد ثمن ذلك في تجسيد مادي، يمكن مقارنته بتشخيصات الزمان في نزعات التجسيم القديمة[6] prosopoeia. وبينما يجد الزمان الأجساد المناسبة له «بغية تسليط ضوء فانوسه السحري عليها» (هل السحري هنا مشابه «للجبل السحري»؟ أو بمعنى آخر؟)، تتخذ هذه التجسيدات بعداً فنطازياً من الكائنات الرمزية[7].

هكذا تطلّ علينا الأسطورة، التي أردنا إخراجها من حقل بحثنا، بالرغم منا، في مظهرين: في المرة الأولى في بداية بحثنا عن الزمان التاريخي، مرتبطة بزمان التقويم، وفي المرة الثانية هنا عند نهاية بحثنا عن زمان القصص. ولكن كان أرسطو، قبلنا بزمن طويل، قد حاول عبثاً أن يخرج هذا المتطفل من عالم خطابه. وواصلت همهمة اللغة الأسطورية ترددها تحت

لوغوس الفلسفة. ويعطيها القصص صدى أكثر رنيناً.

التنويعات الخيالية والأنماط المثالية

المرحلة الأولى لمواجهتنا بين أنماط إعادة تصوير الزمان التي تنتمي على التوالي للتاريخ والقصص قد دعمت التفاوت بين النمطين السرديين الكبيرين. وينتج هذا التفاوت في الأساس عن الاختلاف بين الحلول التي يسهم فيها كلٌ منهما في التباسات الزمان.

وبغية تبديد سوء فهم مهم، أود أن أختتم هذا الفصل بتأمل في العلاقة التي أقمتها بين ما أسميه هنا بالحل وما سميته سابقاً بالالتباس. ولقد كان بإمكاني القيام بهذا التأمل في الفصل السابق الخاص بالزمان التاريخي، لأن الحل الذي يسهم به الزمان التاريخي لهذه الالتباسات يكمن أخيراً في إحداث مصالحة مهدئة من شأنها أن تسحب منها أطرافها الحادة، بل أن تغيبها في عدم الصلاحية وفقدان الدلالة. ولا يصح الشيء نفسه على حكاياتنا هذه عن الزمان، التي تمتلك فضيلة رئيسة تتمثل في القدرة على إنعاش هذه الالتباسات، بل تعميق لذعها. وهذا هو السبب في كوني قد كررت القول مراراً إن حل هذه الالتباسات شعرياً لا يعني تذويبها بل تحريرها من أثرها التعطيلي وإطلاق قواها الإبداعية.

ودعونا نحاول توضيح معنى هذا الحل الشعري بمساعدة التحليلات السابقة. نعود إلى موضوعة هوسرل عن تشكيل حقل زماني مفرد من خلال تداخل شبكة الاستبقاءات والاستدعاءات النابعة من أشباه الحاضر المتعددة التي يُنقل إليها الاستجماع. تكشف التنويعات الخيالية المطبقة على هذا التشكيل من خلال التطابق عن شيء ما يظلّ غير مقول في الظاهراتية. وما يبقى غير مقول هو على وجه التحديد ما شككنا به حين أعدنا القول مراراً إن ما تحرزه الظاهراتية من تقدم وكشوف يحمل معه تكاليف التباسات تزداد جذرية باستمرار. ولكن هل بقي هناك آخر يمكن قوله عن نصاب هذه

الكشوف والرابطة بين الكشف والالتباس؟ تقدم التنويعات الخيالية للسرد جواب هذا السؤال. فهي تكشف أن الظاهراتية تشخص تحت الاسم نفسه كلاً من الالتباس وحله المثالي، بل أستطيع المغامرة بالقول تشخيص النمط المثالي للحل (بالمعنى الذي استعمله ماكس فيبر للكلمة). ما الذي نعنيه حقاً حين نذكر أن حقل الشعور يكوّن وحدته من خلال التطابق، إن لم يكن القول إن التطابق هو الفكرة الجوهرية eidos التي يضع التأمل الظاهراتي تحتها التنويعات الخيالية المتعلقة بالنمط المثالي لانصهار جزر الذكريات، المتوافقة إجمالاً، وجهد التذكر الأولي في جمعه، من خلال استبقاء الاستبقاءات، الماضي بأسره في «ذيل مذنب» الحاضر المعيش؟ زد على ذلك أن افتراضنا هو عقيدة هوسرلية قويمة صارمة. فعن طريق التنويعات الخيالية تنكشف كل فكرة جوهرية eidos بوصفها ثابتاً لا يتغير. وتكمن المفارقة، في حالة الزمان، في أن التحليل نفسه يكشف عن التباس ويخفي خاصيته الالتباسية تحت النمط المثالي لحله، الذي لا ينتقل إلى النور، حين تستولي الفكرة الجوهرية على التحليل، إلا من خلال التنويعات الخيالية على أية موضوعة التباس.

يمكننا أن نعدَّ كمثال نموذجي حالة تشكيل وحدة الجريان الزمني من خلال تطابق اتساع الحاضر الحي بما ينسجم مع خط القوة في الاستبقاء والاستدعاء، وإعادة مركزة الذكريات المبعثرة من خلال أشباه الحاضر التي يشترعها الخيال خلف الحاضر الحي. وهذا التشكيل هو النموذج لجميع التوافقات المتنافرة التي يواجهها عملنا. وهو يتيح لنا أن نرجع إلى أوغسطين ثم نتقدم إلى هيدغر.

على ماذا يدلّ جدل القصد/الانتشار إن لم يدلَّ على قاعدة لتأويل إلقاء قصيدة، بل وحدة قصة أوسع أيضاً، وقد امتدَّ ليضمَّ أبعاد حياة بأسرها، بل ليضم تاريخاً كونياً شاملاً؟ لقد كان التوافق المتنافر في الأصل اسم المشكلة التي كان ينبغي حلُها وحلُها المثالي معاً. وهذا هو ما عنيته حين قلت قبل قليل إن التحليل نفسه يكشف الالتباس ويخفيه تحت النمط المثالي لحله.

وستُسنَد لدراسة تفاعل التنويعات الخيالية مهمة توضيح علاقة الالتباس هذه بالنمط المثالي لحله. وفي واقع الأمر، يتمّ في الأدب القصصي، في الأساس والجوهر، استكشاف الطرق غير القابلة للحصر التي يتنازع بها القصد والانتشار وينسجمان مع بعضهما. وفي هذا يكون الأدب الأداة التي لا تعوّض لاستكشاف التوافق المتنافر الذي يشكل قوام التحام الحياة ببعضها.

ويمكن أن تطبّق العلاقة نفسها بين الالتباس والنمط المثالي لحله على المصاعب التي نواجهها في قراءة «الوجود والزمان»، حين لا تستطيع تفسير التشكيل الأفقي لحقل زماني ما، بل تشكيله العمودي من خلال التصنيف التراتبي لمستويات التحقيب الثلاثة المسماة بالزمانية والتاريخية والتزمن. وهذا، في الحقيقة، صنف جديد من التوافق المتنافر أكثر رهافة من ثنائية القصد/الانتشار عند أوغسطين، ومن التطابق الهوسرلي الذي يكشفه هذا الاشتقاق الغريب، الذي يرمي معاً إلى احترام «مصدر» الكيفيات المشتقة، والبدء من الكيفية التي تعتبر أكثر أولية وأكثر أصالة، كما يرمي إلى تفسير انبثاق معاني جديدة، تكشف عنها نفس عملية اشتقاق التاريخية والتزمن في قلب الزمانية العميقة.

تتأكد هذه الصلة من خلال الطريقة المثابرة التي يعود بها هيدغر، فصلاً ففصلاً، إلى تمزيق السؤال الذي يغذي القسم الثاني من «الوجود والزمان»، أعني سؤال الوجود ـ ككل (Ganzsein)، أو بعبارة أدق الوجود ـ ككل في احتماليتنا ـ على ـ الوجود. ويتعرض مطلب الوجود ـ ككل هذا للتهديد من قبل الاحتمالية على التشتت التي تعبّر عنها البنية التخارجية للزمانية. وهذا هو السبب في أن شروط الوجود ـ ككل الأصيل، والتشميل الأولي بحق، ربما لا يتمّ إرضاؤها أبداً. وفي الحقيقة، تميز الظاهراتية التأويلية نفسها عن الظاهراتية الهوسرلية ذات الأسلوب الحدسي في أن ما هو وشيك يبقى خفيّاً بعمق. إذاً أليست وظيفة السرد انتزاع شروط التشميل من خفائها؟ ثم ألم يُذكر أن هذه الشروط لا تنبع من الإمكانية المتعالية بقدر ما تنبع من التمكين

الوجودي؟ وأي طراز خطاب يتناسب أفضل مع صياغة هذا التمكين من الطراز الذي تتلاعب فيه التنويعات الخيالية على التجربة القصصية؟

والخاصية الثنائية للالتباس والنمط المثالي التي تنتمي بهذه الطريقة إلى عملية التشميل المعقدة، والتنويع والتزمين الذي يصفه «الوجود والزمان»، لا يتوفر التعبير عنه في مكان أفضل مما يتوفر في الألفاظ العينية في التنويعات الخيالية التي تمارسها حكاياتنا عن تذبذب وجود يتمزق بين الإحساس بفنائه والحضور الصامت لاتساع الزمان الذي يحيط بالأشياء كلّها.

ويبدو لي أن الدور الذي يسنده هيدغر للتكرار في اقتصاد الزمان يرمي إلى تقوية هذه الرؤى حول التبادلات بين بحث الظاهراتية عن الأصالة واستكشاف السرد لطرق جعل هذه الأصالة ممكنة. ومن هنا يحتلّ التكرار موقعاً استراتيجياً في الظاهراتية التأويلية مساوياً تماماً لذلك الموقع الذي يحتله جدل الانتشار والقصد عند أوغسطين وجدل التطابق عند هوسرل. يستجيب التكرار، لدى هيدغر، لتمددات الآنية (أو الدزاين) كما يستجيب القصد لدى أوغسطين للانتشار، وكما يستجيب التطابق لدى هوسرل للتباين بين الاستبقاء والاستجماع. بالإضافة إلى ذلك، يراد من التكرار أن يعيد تأسيس أولية الإقبال الاستباقي على القذف في العالم، وبهذه الطريقة أن يفتح الماضي مرة أخرى باتجاه الإقبال ـ نحو. بل نستطيع القول إن الميثاق مع التراث، عند التخلي عنه وتبنيه من جديد، هو في الوقت نفسه التباس ينبغي حلّه وهو النمط المثالي لحلّه. وما من شيء على الإطلاق أكثر قدرة من حكاياتنا عن الزمن على استكشاف فضاء المعنى الذي يفتتحه مطلب تناول أصيل مرة أخرى للتراث الذي نشترع فيه لأنفسنا إمكانياتنا الخاصة. ويكشف التكرار عند هيدغر، حين يستضيء بحكاياتنا عن الزمن، عن نفسه ليكون التعبير الشعاري عن أكثر أشكال التوافق المتنافر المخفية عمقاً، أي الشكل الذي يضمّ، على نحو بعيد الاحتمال، الزمان الفاني والزمان العام والزمان العالمي. وهكذا يوجز هذا الشكل الأخير جميع نمطيات التوافق المتنافر التي

راكمتها ظاهراتية الزمان منذ أوغسطين. وهذا هو السبب في كونه يثبت أيضاً أنه أكثر الطرق حذقاً كدليل في تأويل تلك التجارب الزمنية القصصية التي يكون رهانها الأخير هو «تلاحم الحياة»[8].

هناك نتيجة واحدة أخيرة تبرز في نهاية تحليلنا. وهي تعيدنا من هيدغر إلى أوغسطين. فالقصص لا تكتفي بالإضاءة العينية لموضوعات الظاهراتية، ولا حتى بالكشف عن الأنماط المثالية للحل المخفية تحت وصف ملتبس. بل هي أيضاً تبيّن حدود الظاهراتية، وهي حدود أسلوب فكرتها الجوهرية. وتجديد موضوعة الأبدية في حكاياتنا الثلاث عن الزمن يشكل بهذا الصدد حالة اختبار محدودة ولكنها نموذجية. وليس ذلك لكونها تقدم نمطاً مفرداً من الأبدية. بل هي على العكس، تقدم للخيال حقلاً شاسعاً من إمكانيات إيجاد الأبدية، التي تشترك جميعها في سمة عامة واحدة، وهي أنها قرينة بالموت. وهكذا توفر حكاياتنا الثلاث عن الزمن دعماً لما سبق لي أن قلته عن مشروعية التحليل الهيدغري للوجود ـ نحو ـ الموت. وقد اقترحت حينئذٍ التمييز في الوجود ـ نحو ـ الموت وفي الإقبال بوجه الموت بين المكوّن الموجودي والمكوّن الوجودي. ويكمن عمل التنويعات الخيالية التي توظفها الحكايات عن الزمان، على وجه التحديد، في افتتاح حقل النمطيات الموجودية القادرة على تأصيل الوجود ـ نحو ـ الموت. وتفيد تجارب الحدود القصوى التي تواجه الأبدية بالموت، في مملكة القصة، في الوقت نفسه في الكشف عن حدود الظاهراتية، وفي بيان أن منهج اختزالها يفضي إلى إيثار المحايثة الذاتية، ليس فقط فيما يتعلق بالتعالي الخارجي، بل أيضاً فيما يتعلق بالأشكال العليا للتعالي.

6
الفصل السادس

واقعية الماضي التاريخي

ننتقل مع هذا الفصل إلى مرحلة جديدة في بحثنا عن إعادة تصوير الزمن من خلال الإحالات المتقاطعة. وفي أول خطوة افتتاحية سلكناها كان التركيز يجري على الثنائية بين مقاصد كل طراز سردي، وهي ثنائية تُختَصر في التضاد الشامل بين إعادة تسطير الزمان المعيش على زمان العالم والتنويعات الخيالية التي لها مساس بالطريقة التي يرتبط بها هذان الشكلان من الزمن ببعضهما. أما خطوتنا الثانية فتدلُّ على بعض التقارب، من ناحية، بين ما سميناه منذ بداية هذا القسم بوظيفة تمثيل ما تجربه المعرفة التاريخية بوصفه ماضياً «واقعيّاً»، ومن ناحية أخرى، وظيفة الدلالة التي تكسو السرد القصصي حين تربط القراءة عالم النص بعالم القارئ. ويصح القول إنه على أساس هذا التحديد الأولي لإعادة التصوير المتقاطعة يتحقق عالم القارئ الذي هو موضوع رهان هذا الفصل والفصل التالي.

يولد السؤال عن المعرفة التاريخية التي «تمثّل» الماضي «الواقعي» من سؤال بسيط: ما الذي تعنيه كلمة «واقعي» حين تستعمل لتدلّ على الماضي التاريخي؟ وما الذي نعنيه حين نصف شيئاً ما بأنه حدث «واقعي»؟

هذا السؤال هو أكثر الأسئلة التي تطرحها الكتابة التاريخية إزعاجا للفكر المتعلق بالتاريخ. وحتى حين يستعصي العثور على جواب، فإن السؤال يبقى سؤالاً لا فكاك منه. وفي واقع الأمر، فهو يفسّر الاختلاف الثاني بين التاريخ والقصص، حيث لا تثير تقاطعاتهما أية مشكلة إذا لم يتمّ تطعيمهما بتفاوت أساسي.

والاعتقاد العنيف يحيي المؤرخين. ومهما قيل عن الجانب الانتقائي في جمع الوثائق والمحافظة عليها والعودة لها، أو حول علاقتها بالأسئلة التي يطرحها المؤرخون عليها، أو حتى حول المضامين الآيديولوجية لكل هذه المناورات، فإن اللجوء إلى الوثائق يرسم خطاً فاصلاً بين التاريخ والقصص. وخلافاً للروايات، ترمي أبنية المؤرخين إلى أن تكون إعادة بناء للماضي. فمن خلال الوثائق والفحص النقدي للوثائق، يتعرض المؤرخون لما كان موجوداً في السابق. فهم يدينون للماضي بِدَين التعرف على الموتى. وذلك ما يجعلهم مدينين دَيناً لا سداد له.

تتمثل مشكلتنا في أن نصوغ مفهوميّاً ما لم يزَلْ حتى الآن مجرّد إحساس يعبر عنه من خلال هذا المعنى للدَّين.

وللقيام بذلك، لنتخذ نقطة انطلاق لنا ما كان نقطة النهاية في تحليلنا السابق، ألا وهو فكرة الأثر trace، ودعونا نحاول فصل ما يشكل وظيفة المحاكاة فيها، أي بعبارة أخرى، وظيفة إعادة التصوير، باتباع تحليل المحاكاة3 الذي اقترحناه في الجزء الأول.

سأقول متابعاً كارل هيوسي، إن الماضي هو المقابل لنا (Gegenüber) الذي تحاول المعرفة التاريخية أن «تتطابق معه على نحو مناسب»[1]. وسوف أتبنى تمييزه بين التمثيل بمعنى «النيابة عن» (Vertreten) شيء ما، وامتثال الشيء لذاته بمعنى تصور صورة عقلية لشيء خارجي غائب (sich vorstellen)[2]. وفي الحقيقة، بقدر ما يترك الماضي أثراً، فإن هذا الأثر يمثله. فيما يتعلق بالماضي، يمارس الأثر عليه وظيفة «الحلول محله»،

و«النيابة عنه» (Vertretung)[3]. وهذه الوظيفة تسم الإحالة غير المباشرة الخاصة بالمعرفة عن طريق الآثار، وهي تميزها عن الطرز المرجعية الأخرى للتاريخ في علاقتها بالماضي. بالطبع، نحن لا نشكل فكرة عن الماضي بوصفه مرجعاً غير قابل للاستنفاد إلا عن طريق مراجعة لانهائية.

وإشكالية التاريخ الذي يحلّ محل الماضي أو ينوب عنه تعنى بالتفكير حول التاريخ، أكثر من عنايتها بالمعرفة التاريخية. فبالنسبة للمعرفة التاريخية، تشكل فكرة الأثر نوعاً من النهاية القصوى في سلسلة الإحالات التي تفضي رجوعاً من الأراشيف إلى الوثائق إلى الأثر. في العادة، لا تنتظم مثل هذه المعرفة حول لغز هذه الإحالة التاريخية بطبيعتها غير المباشرة في الجوهر. ففي المعرفة التاريخية، يغطي فوراً السؤال الإبستمولوجي (المعرفي) المتعلق بالوثيقة على السؤال الأنطولوجي الذي تحتويه ضمناً فكرة الأثر، أي قيمته كضامن أو أساس أو برهان في تفسير الماضي[4].

مع فكرة المقابل (Gegenüber) بوصفه حلولاً محلّ شيء ما، أو النيابة عنه، لم نفعل سوى إعطاء اسم، لا حل، لمشكلة قيمة محاكاة الأثر، ومن وراء ذلك الإحساس للماضي بالدين.

هذه الصياغة العقلية التي أقترحها لهذا اللغز منقولة من جدل «الأنواع الكبرى» التي يطورها أفلاطون في كتابه «السفسطائي». ولأسباب ستزداد وضوحاً كلما تقدمنا في بحثنا، قررت اختيار أفكار **المطابق** Same **والآخر** Other **والمثيل** Analogous. لا أزعم أن فكرة الماضي تتركب من خلال الترابط الداخلي لهذه الأنواع الأساسية الثلاثة. بل أزعم فقط أن في وسعنا قول شيء ذي معنى عن الماضي في التفكير فيه تفكيراً تتابعياً من خلال **المطابق والآخر والمثيل**. ولكي أردّ على أي اعتراض يمكن إثارته حول هذه الوسيلة، سأوضّح أن أية لحظة من هذه اللحظات تتمثل في واحد أو أكثر من الجهود الجديرة بالثناء والاحترام في فلسفة التاريخ. وينتج الانتقال من موقع من هذه المواقع الفلسفية إلى آخر عن عجزها عن حل لغز التمثيل أو

النيابة عن على نحو واحدي وحصري.

تحت عنوان المطابق
تفعيل الماضي في الحاضر

أول طريقة للتفكير حول ماضوية الماضي هو التغافل عن وخز ما يبحث فيه، ألا وهو المسافة الزمنية الفاصلة. هكذا ستظهر العملية التاريخية بوصفها نزعاً للتنائي de-distanciation ، وتماهياً أو تطابقاً مع ما كان موجوداً ذات مرة. ولا يخلو هذا التصور من أساس في الممارسة التاريخية. أليس الأثر، بما هو أثر، حاضراً؟ أليس من شأن متابعته جعل الأحداث التي تفضي رجوعاً إليه معاصرة لآثارها؟ ألسنا نحن أنفسنا كقراء للتاريخ نجعل من أحداث الماضي أحداثاً معاصرة عن طريق إعادة بناء مفعمة بالحياة لتضافرها؟ وبوجيز العبارة، هل يمكن فهم الماضي بطريقة ما سوى تشبثه بالحاضر؟

للارتقاء بهذا الاقتراح إلى مرتبة النظرية وصياغة تصور عن الماضي باعتباره قائماً على الهوية حصراً، لا بدّ لنا 1 ـ أن نعرض فكرة واقعة معينة إلى مراجعة جذرية، ألا وهي تحديداً، أن نفصل الوجه «الداخلي» لها، الذي نسميه فكراً، عن الوجه «الخارجي» وهو أن الوقائع الفيزيائية تؤثر في الأجسام. 2 ـ لا بدّ لنا أن نأخذ فكر المؤرخ بنظر الاعتبار، لأنه يعيد بناء سلسلة الوقائع، من حيث هي طريقة في إعادة التفكير بما كان فكراً من قبل. 3 ـ وأخيراً، علينا أن ندرك أن إعادة التفكير هذه متماهية عددياً مع الفكرة المبدأية الأولى.

يتضح هذا التصور القائم على الهوية بطريقة مثيرة من خلال مفهوم التاريخ بوصفه «إعادة تفعيل» للماضي، إذا استخدمنا التعبير الذي استخدمه ر. ج. كولنغوود في كتابه «فكرة التاريخ»[5].

يمكننا أن نضع المراحل الثلاث التي يتناولها تحليل كولنغوود للفكر

التاريخي في مقابلة مع المكوّنات الثلاثة لتصوّر ماضوية الماضي التي ذكرناها سابقاً، ألا وهي الجانب التوثيقي في الفكر التاريخي، وعمل الخيال في تأويل ما يعطى من خلال الوثائق، وأخيراً، الطموح الذي تحمله الأبنية التي ينتجها الخيال في إعادة تفعيل الماضي. وينبغي الإبقاء على موضوعة إعادة التفعيل في المحل الثالث لكي تشير إلى أنها لا تدلّ على منهج مميز، بل هي النتيجة المستحصلة من خلال تأويل الوثائق وأبنية الخيال(6).

1. إن فكرة البرهان التوثيقي، التي وضعت على رأس بحثه تحت عنوان (البيّنة)، تشير مباشرة إلى الفرق الجذري بين تاريخ الشؤون الإنسانية ودراسة التغيرات الطبيعية، بما فيها تلك التغيرات في ميدان الارتقاء البيولوجي(7). ولا تعير سوى الواقعة التاريخية نفسها للتنائي عن الوجه «الداخلي» للواقعة، الذي أطلق عليه اسم «الفكر»، والوجه «الخارجي» للواقعة، الذي ينبع من التغيرات الطبيعية(8). ولكي تحظى نقطة الانطلاق الجذرية هذه بالقبول يضيف إليها كولنغوود توضيحين آخرين. الأول: أن الوجه الخارجي ليس بشيء عرضي لا يمس الجوهر. بل إن الفعل، في الحقيقة، هو وحدة الخارج والداخل للواقعة. فضلاً عن ذلك، فإن كلمة (فكر) يجب أن يكون لها امتداد دلالي أوسع من أن يقتصر على الفكر العقلي. فهي تغطي ميدان المقاصد والدوافع بأسره. على سبيل المثال، الرغبة فكر، بفضل ما تدعوه أنسكوم لاحقاً بخاصية الانفتاح على الرغبة، التي يفترض أنها شيء منقول ويسمح للتعبير عن رغبة معينة بأن يتشكل في المقدمة الكبرى للقياس(9).

2. إن المكوّن الثاني لتصور ماضوية الماضي القائمة على الهوية ليس بالأمر البعيد. فمن فكرة داخل واقعة ما، مفهومة بوصفها «فكر»ها، نستطيع أن ننتقل مباشرة إلى فكرة إعادة التفعيل كفعل إعادة تفكير بما كان ذات مرة فكراً لأول مرة. وهي، حقاً، تنتمي للمؤرخ وحده بحيث يستثني الفيزيائي والبيولوجي: «أن يفكر بنفسه داخل هذا الفعل، لكي يميز الفكر عن فاعله»

(ص213)[10]. ويستأنف القول: «إن التاريخ كله هو إعادة تفعيل الفكر الماضي في عقل المؤرخ نفسه» (ص219). برغم ذلك، فقد كان لهذا المدخل المتعثر إلى إعادة التفعيل عائق إضفاء شرعية على أن إعادة التفعيل هي شكل من أشكال الحدس. لكن إعادة التفعيل لا تكمن في إعادة بثّ الحياة فيما حدث سابقاً. وتتضمن إعادة التفكير أصلاً لحظة نقدية تتطلب منا أن ننعطف عن طريق الخيال التاريخي[11]. والوثيقة في حقيقة الأمر هي طريقة صالحة لطرح سؤال علاقة التفكير التاريخي بالماضي بما هو ماضٍ. لكنها تستطيع فقط طرح هذا السؤال. ويكمن الجواب عنه في دور الخيال التاريخي، الذي يشير إلى خصوصية التاريخ في علاقته برصد أي شيء حاضر أو معطى في الخيال كما هو[12]. والمقطع الخاص بالخيال التاريخي عند كولنغوود مذهل لفرط جرأته. فحين يواجه المؤرخ سلطة المصادر المكتوبة، «يكون المؤرخ مصدر سلطته الخاصة» (ص236). يجمع استقلاله بين الجانب الانتقائي لعمل التفكير، وجرأة «البناء التاريخي»، والعناد المتشكك لمن يضع، على حد تعبير بيكون، «الطبيعة موضع المساءلة» (ص237). بل لا يتردد كولنغوود في الحديث عن «خيال قبلي» (ص24) لكي يشير إلى أن المؤرخ هو الحكم على مصادره، وليس العكس، ومعيار حكمه هو تماسك بنائه[13].

من هنا يتمّ إقصاء أي تأويل حدسي يمكن أن يضع مفهوم إعادة التفعيل على أرضية منهجية. فالموضع الذي يفترض أن يخصص للحدس يحتله الخيال بدلاً عنه[14].

3. بقي أن علينا أن نتخذ الخطوة الحاسمة، أعني القول إن إعادة التفعيل تتماهى عددياً مع الفكر الأولي. يتخذ كولنغوود هذه الخطوة الجريئة في اللحظة التي يدعي فيها البناء التاريخي، الذي هو علم الخيال القبلي، الحقيقة ويزعمها. فإذا فصلنا سياق إعادة التفعيل، فقد يختلط خيال المؤرخ بخيال الروائي. لكن للمؤرخ، خلافاً للروائي، مهمة مزدوجة: بناء صورة

متماسكة، ذات معنى دال، وبناء «لوحة للأشياء كما كانت واقعياً، وللوقائع كما حدثت حقيقة» (فكرة التاريخ، ص246). وهذه المهمة لا تتحق إلا جزئياً إذا ما تمسكنا «بقواعد المنهج» التي تميز عمل المؤرخ عن عمل الروائي: وضع السرد التاريخي في الزمان والمكان المطابقين، والقدرة على إلحاق كل سرد تاريخي بعالم تاريخي فريد، وجعل فكرة الماضي تتفق مع الوثائق كما هي في حالتها المعروفة، أو كما كشف المؤرخون النقاب عنها.

لكننا إذا توقفنا هنا فإن ادعاء الحقيقة لهذه الأبنية المخيالية قد لا يكون كافياً. فـ«اللوحة المخيالية للماضي» (ص248) ستظل شيئاً آخر غير الماضي نفسه. ولكي تتطابق معه، لا بد لها أن تتطابق عددياً مع الماضي. إذ لا بد لإعادة التفكير أن تكون طريقة في إلغاء المسافة الزمنية وإبطالها. وهذا الإلغاء هو الذي يشكل الدلالة الفلسفية (ما فوق الإبستمولوجية) لإعادة التفعيل.

لقد تمت صياغة هذه الفكرة صياغة أولية بألفاظ عامة، ولكن من دون مواربة، في المقطع الأول من «الخاتمة» (الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني). وهو يخبرنا أن الأفكار، بمعنى ما، أحداث تحصل في الزمان، ولكنها بمعنى آخر، ليست في الزمان على الإطلاق (ص217)[15]. وكون هذه الأطروحة ينبغي أن تظهر خلال المقارنة بين الأفكار حول الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني أمر يمكن تفهمه أصلاً. ففي الطبيعة ينفصل الماضي عن الحاضر. «الماضي في عملية طبيعية، هو ماضٍ تمّ تجاوزه ومات» (ص225). في الطبيعة، تموت كل لحظة وتحلّ محلّها لحظة أخرى جديدة. لكن الحدث نفسه، من ناحية أخرى، من حيث هو معروف تاريخياً، «يبقى في الحاضر» (المصدر نفسه)[16].

ولكن ماذا تعني كلمة «يبقى» هنا؟ ما من شيء يفلت من فعل إعادة التفعيل. الشيء الوحيد ذو المعنى، في التحليل الأخير، هو الامتلاك الحالي لفعالية الماضي. قد يقول أحد إن الماضي يبقى بترك أثرٍ ما، ونصير نحن ورثةً له، وبذلك نستطيع إعادة تفعيل الأفكار الماضية. لكن البقاء والميراث

عمليتان طبيعيتان: تبدأ المعرفة التاريخية مع الطريقة التي نمتلكها بها. بل يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول قولاً لا يخلو من مفارقة إن أثراً ما لا يصير أثراً للماضي إلا في اللحظة التي يلغي فيها صفته الماضوية الفعل اللازمني في إعادة التفكير بالحدث في فكرته الداخلية. وإعادة التفعيل، مفهومة بهذا المعنى، هي التي تعطي لمفارقة الأثر حلاً قائماً على الهوية، وهي ظاهرة العلامة أو السمة، بالإضافة إلى دوامه لكونه يشار إليه بنقاء وبساطة في المعرفة الطبيعية. وهكذا تتوّجُ فكرة إعادة التفعيل الأطروحة المثالية عن العقل الذي ينتج نفسه، مرئياً أصلاً في مفهوم الخيال القبلي[17]. ويتسبب هذا التأويل الأقصى لأطروحة الهوية باعتراضات تستدعي للمساءلة هذه الأطروحة نفسها خطوة فخطوة.

في نهاية هذا التحليل يجب أن نقول إن المؤرخين لا يعرفون الماضي على الإطلاق، بل يعرفون فكرتهم عن الماضي فقط. لكن التاريخ لا يكون ممكناً ما لم يعرف المؤرخون أنهم يعيدون تفعيل فعل ليس هو بفعلهم. وقد يحاول كولنغوود الردَّ على هذا الاعتراض بأن يعرض على الفكر قوة ينأى بها بنفسه عن نفسه. لكن هذا التنائي عن النفس لن يكون معادلاً للتنائي بين الذات وذات أخرى. يتهاوى مشروعه بأسره عند استحالة المرور من الفكر عن الماضي بوصفه فكري الخاص إلى الفكر عن الماضي بوصفه فكرَ شخصٍ آخرَ سواي. إذ لا تستطيع هوية التأمل أن تفسر آخرية التكرار.

إذا عدنا من المكوّن الثالث لهذه الأطروحة عن الهوية إلى المكوّن الثاني، فقد نتساءل ما إذا كانت إعادة تفعيل الماضي تعني التفكير به مجدداً. وإذا قبلنا أنه ما من شعور شفاف أمام ذاته، فهل نستطيع أن ندرك إعادة التفعيل بوصفها الذهاب إلى حد تضمين العتمة التي تشكل هي الأخرى جزءاً من الفعل الأصلي في الماضي كما هي تماماً في الفعل التأملي الحاضر؟ ما الذي يتحول من أفكار التقدم والاكتساب والاندماج والتطور، بل حتى النقد، إذا كانت الطبيعة شبه الحدثية لفعل إعادة التفعيل هي نفسها مطموسة وباطلة؟

كيف نستطيع أن نسمي حدثاً يطمس اختلافه في علاقته بفعل الخلق الأصلي إعادة خلق؟ إن كلمة «إعادة» (re) في مصطلح إعادة التفعيل تقاوم بطرق كثيرة العملية التي تصبو إلى مسح أثر المسافة الزمنية.

وإذا أردنا أن نواصل طريقنا في مزيد من الالتفات إلى الخلف، فإن علينا أيضاً أن نستدعي للمساءلة فكَّ تركيب فعل ما إلى خارجٍ، لن يكون سوى حركة فيزيائية، وداخلٍ لن يكون سوى فكر. ويكمن هذا الانشطار في أصل تحليل فكرة الزمان التاريخي نفسها إلى فكرتين كلتاهما تنفيها. فمن جهة، هناك التغير، حيث يحلّ حدوث ما محلّ آخر، ومن جهة ثانية، هناك زمانية فعل التفكير. أما الوساطات التي تجعل الزمان التاريخي شكلاً خليطاً من الزمان فمفقودة: بقاء الماضي الذي يجعل الأثر ممكناً، والتراث الذي نرثه، والمحافظة التي تجعل الامتلاك الجديد ممكناً.

لا يمكن وضع هذه الوساطات تحت «النوع الكبير» المطابق.

تحت عنوان «الآخر» أنطولوجيا سلبية عن الماضي؟

دعونا نتأمل الآن الجدل المعكوس المتأصل في السؤال التالي. إذا لم يكن بالإمكان التفكير بالماضي من خلال النوع الكبير المطابق، أفليس من الأفضل أن نفكر به من خلال **الآخر**؟

نستطيع أن نجد في أعمال بعض المؤرخين الذين ما زالوا منفتحين على التساؤل الفلسفي إيحاءاتٍ تشير، برغم تعددها واختلافها، في اتجاه ما نسميه بالأنطولوجيا السلبية عن الماضي.

وقد وقف كثير من المؤرخين المعاصرين، موقفاً مضاداً لموقف كولنغوود، فكانوا يرون في التاريخ تأكيداً للآخرية، واستعادة للمسافة الزمنية، بل حتى دفاعاً عن الاختلاف وقد دُفِعَ به إلى النقطة التي يصير فيها نوعاً من الخارجية الزمنية. وخاطر قلة منهم بالتنظير لتبريز الآخر في التفكير المتعلق بالتاريخ.

لقد نظمت المراجعة الوجيزة التالية لبعض الجهود التي تشترك في هذا الميل ورتّبتُها ترتيباً حسب زيادة درجة التناول الجذري. ينقلب الاهتمام باستعادة معنى المسافة الزمنية ضد نموذج إعادة التفعيل حالما يتم التركيز أساساً، في فكرة البحث التاريخي، على أخذ المسافة بوصفها أي إغراء أو أية محاولة في «التقمص». تصير التقاليد السائدة إشكالية، ويتيح التدوين البسيط للتجربة بلغتها المجال لمشكلات الصياغة المفهومية. يحاول التاريخ، إذاً، بشكل عام أن ينأى بالماضي عن الحاضر. بل قد يرمي صراحةً إلى ممارسة تأثير على شيء ما يشعر بأنه أجنبي ضد كل رغبة لأن يتآلف مرة أخرى مع غير المألوف، إذا استخدمنا مفردات هيدن وايت، الذي سنعود له لاحقاً. لماذا إذاً لا يمضي أثر هذا الشيء الأجنبي إلى حد أن يصير استئصالاً؟ يكفي لهذا أن يتحول المؤرخ إلى أنثولوجي الأزمنة الغابرة. توضع استراتيجية أخذ المسافة هذه في خدمة مجهود نزع المركزية الروحي الذي يمارسه المؤرخون المعنيون أكثر من سواهم برفض المركزية العرقية الغربية في التاريخ التراثي(18).

تحت أية مقولة يجب أن نفكر بأخذ المسافة هذا؟

يمكننا أن نبدأ بمفهوم أليف على نحو خاص لدى الكتاب المتأثرين بتراث الفهم الألماني Verstehen. يمثل فهم الناس الآخرين، عند هذا التراث، أفضل مثيل للفهم التاريخي. ولقد كان دلتاي أول من حاول أن يضع جميع العلوم الإنسانية أو علوم الروح Geistenwissenschaften، بما فيها التاريخ، على أساس قدرة عقل واحد على نقل نفسه إلى حياة نفسية غريبة عنه استناداً إلى العلامات التي «تعبر»، أي التي تصدر إلى الخارج، التجربة الحميمة للشخص الآخر. وتعالي الماضي، بالضرورة، نموذجه الأولي في الحياة النفسية الغريبة التي يخرجها سلوك «ذو معنى». بهذه الطريقة، يمتدّ جسران نحو بعضهما. فمن جهة، يعبر التعبير الهوة الفاصلة بين الداخل والخارج، ومن الجهة الأخرى، يعبر الانتقال في الخيال نحو حياة غريبة

الحدّ الفاصل بين الذات واللاذات. ويتيح هذا التخارج المزدوج للحياة الخاصة بأن تنفتح على حياة غريبة قبل أن يتم تطعيم أكثر أشكال الموضعة أهمية بهذه الحركة نحو الخارج، وهذا ما ينتج عن تسجيل التعبير في علامات باقية، ولا سيما تلك العلامات التي تتحقق بالكتابة[19].

ولا شك أن النموذج القائم على الآخرية نموذج قوي بحيث إنه لا يقتصر على إشراك الآخرية في العملية، بل يقرن أيضاً المطابق بالآخر. لكن مفارقته تكمن في أنه عندما يمحو الاختلاف بين الناس الآخرين اليوم والناس الآخرين من الأزمنة السابقة، يطمس إشكالية المسافة الزمنية، ويروغ من الصعوبة الخاصة الملازمة لبقاء الماضي في الحاضر، تلك الصعوبة التي تخلق الاختلاف بين معرفة الآخرين ومعرفة الماضي[20].

هناك معادل منطقي آخر لآخرية الماضي التاريخي في علاقته بالحاضر ثم البحث عنه على جانب فكرة «الاختلاف» التي تهب نفسها بدورها لتأويلات متعددة. هنا ننتقل من ثنائية المطابق/ الآخر إلى ثنائية المتطابق/ المختلف، دون إحداث تنويعات في المعنى سوى التنويعات السياقية. وما دامت فكرة الاختلاف تهب نفسها لاستعمالات مختلفة، سأتأمل في حالتين مستعارتين من مؤرخين محترفين اهتمّا بالتأمل العميق في عملهما.

الطريقة الأولية في الاستفادة من فكرة الاختلاف، في سياقها التاريخي، تتمثل في إقرانها بفكرة الفردية، أو بعبارة أفضل، بفكرة التفريد، وهي فكرة يواجهها المؤرخ بالضرورة ملازمة لفكرة «الصياغة المفهومية» التاريخية، التي تشكل القطب المقابل لها. والحقيقة أن التفريد يميل إلى الاستناد إلى أسماء الأعلام (الأشخاص، الأماكن، الوقائع الفريدة)، في حين تميل الصياغة المفهومية إلى التأكيد على تجريدات أوسع (مثل: الحرب، الثورة، الأزمة، الخ)[21]. وهذا الاستعمال لمصطلح الاختلاف، الملازم للفردية، هو الذي يؤكد عليه بول فين في كتابه (ابتكار الاختلافات). إذ لكي تبدو الفردية اختلافاً، فإن على الصياغة المفهومية التاريخية أن تفهَم بوصفها بحثاً عن

الثوابت وتعييناً لها، حيث يفهم هذا المصطلح الأخير بمعنى عدم الانفكاك الدائم بين عدد صغير من المتغيرات القادرة على توليد تعديلاتها. وستطوّق، إذاً، الواقعة التاريخية بوصفها أحد المتغيرات التي يولدها تفريد الثوابت[22].

ولكن هل الاختلاف المنطقي هو اختلاف زماني؟ يبدو أن بول فين، في البداية، لا يقبل بذلك، فهو يستبدل البحث عن النائي، من حيث هو زماني، ببحث عن الحادثة التي تتسم بها الفردية بحيث تفرغها من الزمنية بقدر الإمكان[23]. وهكذا تظهر إبستمولوجيا الفريد وكأنها تطمس أنطولوجيا الماضي. وإذا كان التفسير من خلال الثوابت هو النقيض للقص، فذلك لأن الأحداث قد تمّ تفريغها من الزمن detemporalized بحيث لم يعد بإمكانها أن تكون قريبة ولا بعيدة[24].

ولكن التفريد من خلال تنويع ثابت معين والتفريد عن طريق الزمان لا يتداخلان تماماً في حقيقة الأمر. الأول نسبي في المقياس المستخدم في تخصيص الثوابت المختارة. بهذا المعنى المنطقي، يصحّ القول إن فكرة الفردية في التاريخ نادراً ما تتماهى بفرد معين بالمعنى العميق لهذا المصطلح. الزواج لدى الطبقة الفلاحية في عهد لويس الرابع عشر موضوع فردي نسبي لإشكالية معينة مختارة دون أن تكون مسألة قص حياة الفلاحين في عهد لويس الرابع عشر واحداً واحداً. أما التفريد بمعناه الزمني فشيء آخر. فهو الذي يجعل اختراع الاختلافات ليس بتصنيف خالٍ من الزمن، بل شيء ما يقدم في السرود والمرويات.

هكذا تمت إعادتنا من جديد إلى لغز المسافة الزمنية، ذلك اللغز الذي أُفرط في تحديده بسبب الابتعاد القيمي الذي جعلنا غرباء عن العادات التي كانت جارية في الأزمنة القديمة، بحيث صارت آخرية الماضي من حيث علاقته بالحاضر أكثر أهمية من بقاء الماضي في الحاضر. وحين يكتسب الفضول الغلبة على التعاطف يتحوّل الغريب إلى أجنبي. ويحل الاختلاف الذي يفصل بينهما محل الاختلاف الذي يجمعهما. فضلاً عن ذلك، تفقد

فكرة الاختلاف نقاءها المتعالي بوصفها «نوعاً رئيساً» من خلال الإفراط في تحديدها. وبالإضافة إلى نقائها المتعالي، تفقد أيضاً واحديتها وإحكامها، بحيث يصير بالإمكان أن تقيِّم المسافة الزمنية بطرق معاكسة، بالاعتماد على ما إذا كانت أخلاق الصداقة (مارو)، أو شعرية المسافة (فين) هي المهيمنة.

سأختتم هذه المراجعة لأشكال الآخرية بمساهمة ميشيل دي سيرتو، الذي يبدو لي أنه ذهب إلى أقصى ما يصل إليه في اتجاه أنطولوجيا سلبية للماضي[25]. وهذا، مرة أخرى، دفاع عن الاختلاف، ولكنه يأتي في سياق فكري يتخذ منه اتجاهاً يكاد يكون مضاداً تماماً لبول فين في كتابه (ابتكار الاختلافات). السياق هنا سياق «علم اجتماع كتابة التاريخ»، لا يكون فيه منهج التاريخ ولا موضوعه قد جُعِل إشكالياً، بل المؤرخون أنفسهم من خلال الطريقة التي يعملون بها. كتابة التاريخ هي فعل شيء ما. وهكذا يظهر سؤال الوضع الاجتماعي للعملية التاريخية[26].

هذا الموضع، أو الوضع حسب تعبير دي سيرتو، هو في المحل الأول قبل سواه، ما لا يُنطق به في كتابة التاريخ. حقاً يعتقد التاريخ، أو يدعي، إذ يدعي العلمية، أنه لا يُنتَج في مكان معين. ولاحظوا أن هذه الحجة تتكرر كثيراً لدى المدرسة النقدية، كما تتكرر لدى المدرسة الوضعية. أين إذاً يعقد كرسي القضاء التاريخي محكمته؟

هذا هو سياق الأسئلة التي يأتي بها إلى النور تأويل جديد للحدث بوصفه اختلافاً. ما أن ينكشف القناع عن دعوى المؤرخين الزائفة في إنتاج التاريخ بنوع من حالة الخفة السوسيوثقافية حتى تظهر الشكوك بأن التاريخ كلَّه بدعواه العلمية تبطله الرغبة بالسيطرة التي تحض المؤرخين بوصفهم أولياء المعنى وحكامه. وهذه الرغبة بالسيطرة تشكل الآيديولوجيا الضمنية للتاريخ[27].

كيف يمكن لهذا النوع من النقد الآيديولوجي أن يفضي إلى نظرية عن الحدث بوصفه اختلافاً؟ إذا صحّ أن الحلم بالسيطرة يسود في كتابة التاريخ

العملية، فإن بناء النماذج والبحث عن الثوابت، وكذلك الحال ضمناً مع تصور الاختلاف من حيث هو متغير متفرد عن ثابت، يقع تحت طائلة النقد الآيديولوجي نفسه. ولذلك يظهر السؤال عن منزلة تاريخ لا بدّ أن يكون أقلّ آيديولوجية. وينبغي لهذا أن يكون تاريخاً لا يكتفي ببناء النماذج، بل يشير بدلاً من ذلك إلى الاختلافات في الانحرافات التي توجد في علاقة مع هذه النماذج. وهنا تولد صورة جديدة عن الاختلاف من كونه قد تطابق مع فكرة الابتعاد، التي تأتي من علم اللغة والسيمياء البنيويين (من فردينان دي سوسير إلى رولان بارت)، وقد أعانهم بعض الفلاسفة المعاصرين (من ديلوز إلى دريدا). مع ذلك، يحتفظ الاختلاف، لدى دي سيرتو، مفهوماً بوصفه ابتعاداً، بنقطة رسوّ ثابتة في إبستمولوجيا التاريخ المعاصرة، بقدر ما تبقى تقدماً في بناء النموذج الذي يدعو إلى تحديد مواضع الابتعادات: فالانحرافات شأنها شأن المتغيرات عند فين هي «نسبية مع النماذج» (ص25). ولكن بينما تكون الاختلافات، مفهومة بوصفها متغيرات، متماثلة مع الثوابت، تكون الاختلافات، من حيث هي انحرافات، متغايرة معها. والتماسك يأتي في البداية لأن «الاختلاف يقع على الحدود» (ص27)[28].

هل تقدم هذه الفكرة عن الاختلاف بوصفه ابتعاداً مقاربة أفضل للأحداث كما «كانت قد حصلت»؟ نعم، إلى حدٍّ ما. وما يدعوه دي سيرتو بالعمل على الحدود يضع الحدث نفسه في موقع ابتعاد في علاقته بالخطاب التاريخي. وبهذا المعنى يسهم الاختلاف/الابتعاد بالأنطولوجيا السلبية عن الماضي. والماضي، بالنسبة لفلسفة في التاريخ مخلصة لفكرة الاختلاف بوصفه ابتعاداً هو ما هو مفقود، أو هو «الغياب الوثيق».

لماذا إذاً عدم الوقوف مع هذا التحديد للحدث الماضي؟ لسببين. الأول، أن الابتعاد لا يقلّ نسبية بالنسبة إلى مشروع الصياغة النسقية عن التعديل بالنسبة إلى ثابت ما. الابتعاد، بالطبع، مستبعد من النموذج، بينما التعديل مسطور في محيط النموذج. غير أن فكرة الانحراف تبقى زمنية تماماً

كما تبقى فكرة التعديل زمنية بقدر ما تبقى نسبية إلى نموذج ما. زد على ذلك أنني لا أفهم كيف يكون الاختلاف بوصفه ابتعاداً أكثر قابلية على تأشير «ماضوية» الماضي من الاختلاف بوصفه متغيراً. إذ يظلّ الواقعي في الماضي هو اللغز الذي توفر من أجله فكرة الاختلاف/الابتعاد، بوصفها ثمرة الكدح على الحدود، نوعاً من الصورة السلبية وحسب، وهي فضلاً عن ذلك معراة من القصد الزمني المناسب.

بالطبع لا بد من نقد الاستهدافات التشميلية في التاريخ، القرينة بخارجية الماضي الجوهري، بل التخلي عن فكرة التمثيل، بمعنى مضاعفة الحضور العقلية، كل ذلك يشكل عمليات تطهير لا بد من القيام بها مراراً وتكراراً. وفكرة الاختلاف/الابتعاد فكرة صالحة للإشراف على الأخريات. لكن هذه جميعاً مناورات أولية. وفي التحليل الأخير، لا تنصف فكرة الاختلاف ما يبدو إيجابياً في تشبث الماضي بالحاضر. ولعلّ من المفارقة أن يكون هذا هو السبب في كون لغز المسافة الزمنية يبدو أكثر غموضاً عند نهاية هذا الكدح التطهيري. إذ كيف يمكن لاختلاف، هو نفسه مضاف دائماً إلى نسق مجرد، ومفرغ من الزمان بقدر الإمكان، أن يحلّ محلّ شيء هو الآن غائب وميت، ولكنه كان ذات مرة واقعياً وحيّاً؟

تحت عنوان المثيل: مقاربة مجازية

ليست مجموعة المحاولات التي تفحصناها سابقاً بالاعتباطية، برغم ما يعتريها من طابع أحاديّ الجانب.

وتتمثل الطريقة الوحيدة لإنقاذ مساهماتها الخصوصية في سؤال المرجع النهائي للتاريخ في ربط جهودها من خلال فكرة الأنواع الكبرى، التي تقرن هي نفسها **المطابق بالآخر**. و«الشبيه» هو واحد من الأنواع الكبرى. أو لنعبّر عنه بطريقة أفضل نقول: إن المثيل هو المشابهة بين علاقات، لا بين مفردات بسيطة في ذاتها per se.

وليست هذه هي الفضيلة الجدلية، أو حتى التعليمية الوحيدة في سلسلة المطابق، الآخر، الشبيه، التي استحثتني للبحث عن حلّ للمشكلة التي أثرتها. ما حدا بي أولا للتنبه إلى إمكانات المثيل هو الاستباقات الخفية في تصنيف علاقة «الحلول محلّ» أو «النيابة عن» في التحليلات السابقة، حيث كانت التعبيرات بصيغة «مثل هذا أو هذه» تعاود الظهور باستمرار. ومن هذه الناحية، ترد على البال صيغة رانكة ـ wie es eigntlich war- فوراً[29]. فحين نريد أن نشير إلى الفرق بين القصص والتاريخ، فنحن نشير بالضرورة إلى فكرة تطابقٍ معين بين سردنا وما حصل فعلاً. وفي الوقت نفسه، نحن نعي تماماً أن هذا الترميم أو إعادة البناء هو بناء مختلف عن سياق الأحداث المروية. وهذا هو السبب في أن كثيراً من المؤلفين يرفضون رفضاً مصيباً مصطلح «التمثيل» الذي يبدو لهم مشوهاً بأسطورة المضاعفة طرفاً بطرف للواقع في الصورة التي نبنيها. لكن مشكلة التطابق مع الماضي لا تزول بهذا التغيير للألفاظ. فإذا كان التاريخ بناءاً فسيودّ المؤرخون بالغريزة لهذا البناء أن يكون بناءاً جديداً أو ترميماً. وفي الحقيقة، يبدو وكأن خطة إعادة بناء شيء ما في بنائه جزءاً ضرورياً هي لوح الموازنة للمؤرخين الجيدين. فسواء أوضعوا عملهم تحت عنوان الصداقة أو تحت عنوان الفضول فهم جميعاً تدفعهم الرغبة لإنصاف الماضي. وعلاقتهم بالماضي هي في الدرجة الأساس علاقة شخص ما بدين لم يسدد، يمثلوننا فيه نحن قراء أعمالهم. وفكرة الدين هذه، التي قد تبدو غريبة لدى الوهلة الأولى، يبدو لي أنها تتصدى لتعبير شائع لدى الرسامين والمؤرخين: وهو أنهم جميعاً يريدون «استرداد» شيء ما كأن يكون منظراً عاماً، أو سياقاً من الحوادث. وأرى في مصطلح «استرداد» الرغبة في سداد دين ما هو موجود، أو ما كان موجوداً سابقاً.

وهذا القصد هو الذي يعطي روحاً للأبحاث الصعبة التي ستلي.

هناك دافع ثانٍ وجّه تفكيري هنا. فبينما يصحّ أن المثيل لا يظهر في أي من قوائم أفلاطون عن «الأنواع الكبرى»، فإنه يجد له مكاناً في كتاب

«الخطابة» لأرسطو تحت عنوان «الاستعارة المناسبة»، التي يطلق عليها في الحقيقة اسم «المماثلة» (analogia). لذلك لابدَّ أن يطرأ على البال السؤال عمّا إذا كان في وسع نظرية المجازات، أو علم المجاز (tropology)، أن تقدم يد العون كمحطة نقل وترحيل في هذه اللحظة الحاسمة التي بلغناها في تحليلينا السابقين. ولقد وقعت في هذه المرحلة من تأملاتي على محاولة هيدن وايت في كتابيه **«ما وراء التاريخ»** و**«مدارات الخطاب: مقالات في النقد الثقافي»**، لإكمال نظرية في الحبك بنظرية في المجازات (الاستعارة، الكناية، المجاز المرسل، التهكم)[30]. إذ تفرض البنية الفريدة للخطاب التاريخي، في مقابل القصص المجرد، علينا هذا اللجوء إلى علم المجاز. وفي الحقيقة، يبدو أن هذا الخطاب يستدعي ولاءاً مزدوجاً: فمن ناحية، إلى الضوابط القرينة بنمط الحبكة الأثير، ومن ناحية أخرى، إلى الماضي نفسه، عن طريق المعلومات التوثيقية المتوفرة في لحظة معينة. هكذا يتمثل عمل المؤرخ في جعل البنية السردية «نموذجاً» أو «أيقونةً» للماضي، قادرة على «تمثيله»[31].

كيف يستجيب علم المجاز للتحدي الثاني؟ كما يأتي: «قبل أن يجري تأويل حقل معين، لابد أولاً من إنشائه بوصفه أرضاً يعمرها أشخاص يمكن تمييزهم» (ما وراء التاريخ، ص30). «ومن أجل تصوير ما حصل **«واقعياً»** في الماضي، لا بد للمؤرخ أولاً أن **يتصوّر** كموضوع ممكن للمعرفة شبكة الأحداث التي تنقلها الوثائق بأسرها» (المصدر نفسه، التأكيد له). ووظيفة هذه العملية الشعرية أن تبرز الخطوط العامة الممكنة في داخل الحقل التاريخي، وبالتالي لإضفاء شكل أولي على موضوعات المعرفة الممكنة. وبالتأكيد يتجه القصد هنا نحو ما حدث في الماضي فعلاً، لكن المفارقة هنا تكمن في أننا نستطيع فقط أن نشير إلى ما حدث قبل أي سرد بمجرد تصور أولي له[32].

امتياز هذه المجازات الأربعة الأساسية في البلاغة الكلاسيكية أنها تقدم

تنوعاً من مجازات الخطاب لعمل التصور هذا، ومن هنا تحافظ على ثراء الموضوع التاريخي من خلال الغموض الخاص بكل مجاز، ومن خلال تعدد المجازات المتوفرة[33].

وفي الحقيقة، ليس بين هذه المجازات الأربعة موضوع التأمل ـ الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والتهكم ـ ما له مهمة تمثيلية صريحة سوى الاستعارة. غير أن وايت على ما يبدو يريد القول إن المجازات الأخرى جميعاً، برغم أنها تتميز عن بعضها، ليست سوى تنوعات من الاستعارة[34]، وإن وظيفتها تصحيح سذاجة الاستعارة حين تشارف على التشبث بوجه الشبه المذكور بوصفه كافياً (يا حبي، زهرة). من هنا تميل الكناية، من خلال إرجاعها الكل والجزء إلى بعضهما، إلى جعل عامل تاريخي واحد مجرد تجلٍ لعامل آخر. والمجاز المرسل، بنقله العلاقة العرضية بين نظم الظواهر إلى علاقة جوهرية بين خصائص مشتركة، يقدم شكل تكامل من دون اختزال. ويبقى التهكم يقدم ملاحظة سلبية في عمل التصور هذا ـ في الغالب كفكرة ثانية ـ من حيث هو تعليق للاعتقاد. ومقارنة بالاستعارة ـ التي تدشن وبمعنى ما تسحب تماماً الميدان المجازي ـ كما يقول وايت ـ فإن التهكم مجازي شارح metatropological (ما وراء التاريخ، ص37) بقدر ما يتسبب بوجود وعي بسوء استعمال اللغة المجازية ويستدعي باستمرار الطبيعة الإشكالية للغة ككل. ولا يعبّر أي من هذه الخطوات التمهيدية نحو البناء عن لازم منطقي، وقد تتوقف العملية المجازية عند هذه المرحلة الأولى، مرحلة التحديد الاستعاري. مع ذلك، فإن الانسياق الكامل من أكثر أشكال الفهم سذاجة (الاستعارة) إلى أكثر أشكالها تأملاً (التهكم) يتيح لنا أن نتحدث عن البنية المجازية للشعور[35]. وباختصار، قد تندمج نظرية المجازات من خلال طبيعتها اللغوية المتأنية بجدول من طرز الخيال التاريخي دون أن تندمج بأنماطها التفسيرية المناسبة. وبهذا المعنى تشكل البنية العميقة للخيال التاريخي[36].

والفائدة المتوقعة من هذه الخريطة المجازية للشعور (للوعي)، في ما يتعلق بالطموح التمثيلي للتاريخ، كبيرة جداً. فالبلاغة تحكم الوصف في الحقل التاريخي تماماً بقدر ما يحكم المنطق الحجة ذات القيمة التفسيرية: «لأنه من خلال الصياغة المجازية يشكل المؤرخ، افتراضياً (بالقوة)، موضوع الخطاب» (مدارات، ص106). بهذا المعنى، ينبع التحقق من نمط الحبكة من المنطق، بينما ينبع هدف مجموعة الأحداث التي يباشر التاريخ وصفها، بما هو نسق إشارات، من علم المجاز. وهكذا يتحول التصوّر المجازي إلى شيء أكثر تحديداً إذ يُعَدّ التفسير عن طريق الحبك الشكل الأكثر عمومية[37].

لذلك يجب أن لا نخلط بين القيمة الأيقونية لتمثيل الماضي بالنموذج، بمعنى النموذج القائم على مقياس الرسم، من مثل الخريطة الجغرافية، لأنه لا يوجد أصل يمكن أن نقارن به هذا النموذج. وغرابة الأصل على وجه الدقة، كما تجعله الوثائق يظهر لنا، هي التي تدفع جهد المؤرخ إلى تصويره باستعمال خصائص أسلوبية معينة[38]. وهذا هو السبب في أنه لا توجد بين السرد ومجرى الأحداث علاقة إعادة إنتاج، أو إعادة مضاعفة أو معادلة، بل علاقة استعارية فقط: يُوجِّه القارئ نحو صنف من المجاز يربط عن طريق الشبه الأحداث المروية بشكل سردي جعلتنا ثقافتنا متآلفين معه.

أودّ في هذه النقطة أن أدلي بكلمات قليلة حول الموقف الذي أتخذه من تحليلات وايت البارعة، ولكن الغامضة في الغالب. لن أتردد في القول، في رأيي، إنها تشكل مساهمة حاسمة في توسيع اللحظة الجدلية الثالثة عن فكرة «الحلول محل» أو «النيابة عن» التي أحاول من خلالها أن أعبّر عن علاقة السرد التاريخي بالماضي «الواقعي». فبدعم من المصادر المجازية لهذه التحليلات يتلاءم نوع من الحبكة القصصية، مع سياق معين من الأحداث، وتقدم هذه التحليلات مصداقية قيّمة لافتراضنا أن على علاقتنا بواقعية الماضي أن تمرّ على التوالي من خلال مصافي المطابق والاخر والمثيل. وتحليل وايت التصنيفي هو التفسير المبتغى لمقولة المثيل. إذ لا تقول لنا

سوى شيء واحد: لا بد أن الأشياء حصلت **مثلما** تروى في سرد من هذا الطراز. وبفضل هذا المصفى المجازي يتم نقل الوجود ـ كأن الخاص بالماضي إلى اللغة.

أود، بعد قول ذلك، أن أسلم إرادياً أن وايت بفصله علم المجازات عن سياق النوعين الرئيسين الآخرين ـ وهما المطابق والآخر ـ وعزله في الدرجة الأساس عن اللازم المنطقي الذي يمارسه التمثيل على الخطاب، حيث يكمن جانب انوجاد الأحداث الماضية، يلجأ وايت إلى علم المجازات. وبلجوئه هذا يحمل خطورة أن يزيل الحدود الفاصلة بين القصص والتاريخ(39).

تأكيد وايت الذي يكاد يكون حصرياً على الإجراءات البلاغية يحمل مجازفة بالتعمية على القصدية التي تجتاز «مجازات الخطاب» في اتجاه الأحداث الماضية. فإذا لم نستطع إعادة تأسيس أولية القصد المرجعي فقد لا نتفق مع وايت في القول إن السباق بين التصوّرات هو في الوقت نفسه «نزاع بين تصويرات شعرية متبارية حول ما قد يتكوّن منه الماضي» (ص38). وإنني لأحبّذ تعبيره قائلا: «لا نستطيع أن نعرف **الفعلي** إلا من خلال معارضته أو مقارنته **بالمتخيل**» (المصدر نفسه، التأكيد منه). لكن إذا أريد لهذا القول أن يحتفظ بكل قوته، فإن الاهتمام «بإعادة التاريخ إلى أصوله في الخيال الأدبي» ينبغي أن لا يفضي إلى إعطاء وزن أكبر للقوة اللفظية التي نستثمرها في إعادة وصفنا من الوزن الذي يعطى للتحريضات على إعادة الوصف التي تأتينا من الماضي نفسه. بعبارة أخرى، ينبغي ألا يجعلنا نوع معين من الاعتباطية المجازية(40) نتناسى نوع الإكراه المنطقي الذي تمارسه الواقعة الماضية على الخطاب التاريخي عن طريق الوثائق المعلومة، التي تتطلب من هذا الخطاب تصحيحات بلا نهاية. إذ لا ريبة في أن العلاقة بين القصص والتاريخ من التعقيد بحيث لا نستطيع قط أن نصوغها بالكلمات. والحال إن علينا أن نحارب الفكرة المسبقة التي تقول بأن لغة المؤرخ يمكن أن تكون شفافة

بالكامل حتى إنها تترك الوقائع وحدها تتكلم: كأنما كان يكفي إزالة زخارف النثر كي نتخلص من المجازات الشعرية. لكننا لن نستطيع مقارعة هذه الفكرة المسبقة الأولى، ما لم نكافح فكرة مسبقة ثانية تقول بأن أدب الخيال، لأنه يستفيد دائماً من القص، ليس له من تأثير على الواقع. لا بدَّ من شن الحرب على الفكرتين المسبقتين معاً"[41].

لتوضيح الدور المنسوب لعلم المجاز في الصياغة الأعمق لفكرة «النيابة عن»، يبدو لي أننا يجب أن نعود إلى «كما» في تعبير رانكة، التي كانت باستمرار تستحثنا على المضي في طريقنا: الوقائع facts كما حدثت **واقعياً**. في تأويل المماثلة لعلاقة «الحلول محل» أو «النيابة عن» يشار إلى «واقعياً» من خلال «كما» فقط. كيف يكون ذلك ممكناً؟ يبدو لي أن مفتاح هذه المشكلة يكمن في كيفية عمل «كما» أو «كأن» كما حللتها في الدراستين السابعة والثامنة من كتابي «حكم الاستعارة». وقد قلتُ هناك إن ما يعطي الاستعارة فحواها المرجعية، وبالتالي ما تترتب عليه دعاوى أنطولوجية، هو قصد «الوجود ـ بوصفه» أو «الوجود ـ كأن» being-as المعادل «للرؤية ـ بوصفها» أو «الرؤية ـ كأن» seeing-as التي يمكن بها إيجاز عمل الاستعارة على مستوى اللغة. بعبارة أخرى، لا بد أن يصاغ الوجود نفسه صياغة استعارية من خلال أنواع الوجود ـ بوصفه، إذا ما تمكنا من أن ننسب للاستعارة وظيفة أنطولوجية لا تتعارض مع الطبيعة الحيوية للاستعارة على الصعيد اللغوي، وتلك هي قوتها على مضاعفة التعدد المعنوي الأولي في مفردات لغتنا. ويرضي التطابق بين الرؤية ـ بوصفها والوجود ـ بوصفه هذا المطلب.

بفضل هذه القوة التي تحدثت عنها من حيث هي وصف جديد، قد نطالب مطالبة مشروعة بعلم مجاز يطيل جدل الأنواع الكبرى من خلال بلاغة «المجازات ـ الكبرى». وبالطريقة نفسها، فإن مفهومنا عن إعادة تصوير الزمن من خلال السرد ـ الذي هو وريث الوصف الاستعاري الجديد ـ يلمح

إلى فكرة «المجاز» الذي هو جوهر أي علم مجازات أو بلاغة. ولكن بقدر ما نفلح في منح العمل البلاغي والأنطولوجي للغة الشعرية، وهو ما يوضحه في الدرجة الأولى الشعر الغنائي، استقلالية كاملة، نفلح في الوقت نفسه وبالقدر نفسه في إعادة إلحاق المثيل بالتفاعل المعقد للمطابق والآخر، من أجل تفسير الوظيفة التزمينية في الجوهر لل«النيابة عن». وعند مطاردة ما وجد، لا تعمل المماثلة وحدها، بل بالاشتراك مع الهوية والآخرية. والماضي هو حقاً ما يجب إعادة تفعيله، في المحل الأول، في صيغة هوية، ولكن لا يقل عن ذلك حقيقية أنه لهذا كله غائب أيضاً عن جميع الأبنية. والمثيل، على وجه التحديد، هو الذي يستعيد في ذاته قوة إعادة التفعيل واتخاذ المسافة، بحيث يكون الوجود ـ كما موجوداً وغير موجود معاً. ولا تقتصر ضرورة وضع المثيل في علاقة مع المطابق والآخر، كما رأينا في هذا الفصل، بل أيضا في إشكالية الفصل السابق، كما في الإشكاليات التي ستأتي لاحقاً.

إذا نظرنا نظرة متراجعة إلى الخلف، فلا بد لنا أن نوضح الارتباط الوثيق بين إشكالية الأثر وإشكالية «الحلول محل». فعن طريق منعطف «كأن» [أو «كما» أو «مثلما» أو «بوصفه»] في المماثلة يواصل تحليلُ النيابة ـ عن تحليلَ الأثر. في الفصل السابق تمّ تأويل الأثر من وجهة نظر تسجيل الجديد للزمن الظاهراتي في الزمن الكوني. وقد رأينا فيه اقتران العلاقة السببية، على الصعيد الفيزيائي، وعلاقة الدلالة على الصعيد (السيميولوجي) السيميائي. وهكذا كان بوسعنا الحديث عنه بوصفه أثراً علامياً. وبقولنا ذلك، ربما نكون قد آمنا بوجود آنٍ استنفدنا به ظاهرة الأثر. وبدفع من نص كتبه ليفيناس، تمكنا أن نستخلص تأملنا على أساس ملاحظة ملغزة بتأنٍّ. ولقد قلنا إن الأثر يدلّ دون أن يتيح الظهور لأي شيء. وهنا يتولى الأمر تحليلنا للنيابة ـ عن. فالتباس الأثر من حيث هو «عد ومحاسبة» للماضي يجد بعض الحصيلة في الرؤية ـ كما. وينبع هذا التأكيد مما يضيفه تحليلنا «النيابة ـ عن»، مأخوذاً

بالمعنى الشامل في لحظاتها الثلاث ـ وهي المطابق (العينه) والآخر والمثيل ـ إلى إشكالية إعادة تسجيل الزمان الظاهراتي في الزمان الكوني: وهي إشكالية المسافة الزمنية. لكنه لا يضيف هذه من الخارج، لأن المسافة الزمنية، في التحليل الأخير، هي ما يكشف عنه الأثر ويجري ويتقاطع معه. ولا توضح علاقة «النيابة ـ عن» سوى تقاطع الزمن هذا مع الأثر. بعبارة أدق، إنها توضح البنية الجدلية لهذا التقاطع الذي يقلب هذا الفاصل إلى شكل من أشكال التأمل.

خلاصة لما قلناه، إذا عدنا بنظرنا نحو عملية التشميل التي سنكرس لها التحليلات التالية، فقد نشكُّ لماذا لا بد أن يظلّ تحرينا منقوصاً؟ منقوص لأنه مجرد. ومثلما علمتنا الظاهراتية، ولا سيما عند هيدغر، يظلّ الماضي المنفصل عن جدل المستقبل والماضي والحاضر مجرد تجريد. وهذا هو السبب في أن هذا الفصل لا يشكل إلا في نهايته محاولة للتفكير أفضل فيما يظل ملغزاً في ماضوية الماضي كما هو. وبوضعه على التوالي تحت الأنواع الكبرى للمطابق والآخر والمثيل، كنا قد احتفظنا في الأقل بالجانب الغامض من الدين الذي يجعل سيد الحبكة خادماً لذاكرة لرجالات الماضي[42].

7

الفصل السابع

عالم النص وعالم القارئ

سنخطو خطوة جديدة باتجاه التقاطع بين زمن القص وزمن التاريخ إذا ما سألنا ما الذي يمكن اعتباره، على جانب القص، مقابلاً لما يُعطى، على جانب التاريخ، بوصفه الماضي «الواقعي». إن السؤال لن يكون بلا حل فقط، بل غير ذي معنى، إذا ما واصلنا طرحه بالمفردات التقليدية عن الإحالة. وفي الحقيقة، لا يستطيع سوى المؤرخين، إذا ما توخينا الإطلاق، أن يشيروا إلى شيء «واقعي»، بمعنى أن الشيء الذي يتحدثون عنه كان شيئاً ملحوظاً للشهود في الماضي. وبالمقارنة، فإن شخصيات الروائي نفسها هي «غير واقعية» تماماً، و«غير واقعية» أيضاً هي التجربة التي يصفها القص. وفيما بين «واقعية الماضي» و«لاواقعية القص» يكتمل التفاوت واللاتجانس.

لقد قمنا سابقاً بقطيعة مع هذه الطريقة في طرح المشكلة بالتساؤل عن مفهوم «الواقع» الذي ينطبق على الماضي. والقول إن حدثاً معيناً ينقله مؤرخ كان من الممكن أن يلاحظه الشهود في الماضي لا يحلّ شيئاً. بل ينتقل لغز الماضوية من الحدث المنقول إلى الشهادة التي تنقله فحسب. فالوجود السابق يطرح مشكلة في قلب الواقعة التي لا يمكن ملاحظتها، سواء أكان سؤالاً

عن وجود سابق للأحداث أو وجود سابق للشهادة. وماضوية ملاحظة معينة في الماضي هي في ذاتها مما لا يمكن ملاحظته، بل مما يمكن تذكره. ولحل هذا اللغز كنت قد وسعت مفهوم النيابة ـ عن أو الحلول ـ محلّ، لأدلّ بذلك على أن المقصود من أبنية التاريخ أن تكون إعادة بناءات تجيب على الحاجة لتمثيل معين Gegenüber. فضلاً عن ذلك، ميزت بين وظيفة النيابة ـ عن والتمثيل Gegenüber في أنه تلازمه علاقة الدَّين التي توجب على أناس الحاضر مهمة سداد ديونهم لأناس الماضي ـ أي إلى الأموات. وكون هذه المقولة في النيابة ـ عن أو الحلول ـ محل، معززة بالشعور بدين ما، لا يمكن إرجاعها في آخر الأمر إلى مقولة الإحالة، كما تعمل في اللغة الاعتيادية وفي المنطق الماصدقي، يتأكد في البنية الجدلية بعمق لمقولة النيابة ـ عن. ولقد قلنا إن النيابة ـ عن تعني بالتتالي الاختزال إلى المطابق، والاعتراف بالآخرية، والإدراك بالمماثلة.

وهذا النقد لمفهوم «الواقع» الساذج المطبق على ماضوية الماضي يستدعي نقداً نسقياً لمفهوم «غير الواقع» الذي لا يقل عنه سذاجة، كما يُطبّق على مشاريع القص. وتوازي وظيفة النيابة ـ عن أو الحلول ـ محل في السرد الوظيفة التي يمتلكها، فيما يتعلق بالممارسة اليومية، لكونه كاشفاً على نحو لا ينقسم ومحوّلاً. هو كاشف، بمعنى أنه يسلط الضوء على سمات كانت مخفية ومهملة ولكنها مرسومة تخطيطياً في قلب تجربتنا، وفي ممارستنا. وهو محوّل، بمعنى أن الحياة التي تُختبر بهذه الطريقة حياة متغيرة، حياة أخرى. هنا نصل الى النقطة التي يكون فيها الاكتشاف والاختراع غير مميزين، ولذلك فهي النقطة التي تكفّ فيها فكرة الإحالة، كما تكف فكرة الوصف الجديد فيها عن العمل. وهذه هي النقطة التي يجب أن تتحرر فيها إشكالية التصوير، لكي تدلّ على شيء ما مثل إحالة منتجة، بمعنى الإحالة التي نتحدث فيها، كما يرى كانط، عن خيال إبداعي، مرة واحدة وإلى الأبد من مفردات الإحالة.

وهكذا فالتوازي بين وظيفة النيابة ـ عن التي تنتمي إلى معرفة الماضي والوظيفة المقابلة لها في القص لا يكشف عن سرّه إلا بعد تسديد ثمن مراجعة مفهوم اللاواقع، وهي مراجعة لا تقلّ عنفاً عن المراجعة التي قمت بها مع مفهوم واقعية الماضي.

وبابتعادي عن ألفاظ الإحالة، أتبنى الآن بدلاً منها ألفاظ «التطبيق» كما تداولها التراث التأويلي الذي أولاه محل تكريم جديد هانز ـ جورج غادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج»[1]. ولقد تعلمنا من غادامر أن التطبيق ليس بملحق عرضي يضاف إلى الفهم والتفسير، بل هو جزء عضوي من كل مشروع تأويلي[2]. غير أن مشكلة التطبيق ـ التي أطلقت عليها في مكان آخر اسم «التملك»[3] ـ ليست على الإطلاق بالمشكلة البسيطة. ولم يعدْ بالإمكان أن تحظى بحل مباشر، شأنها شأن مشكلة النيابة ـ عن الماضي، التي تشكل نظيراً لها في عالم القص. ولها جدلها الخاص، الذي يولّد صعوبات مماثلة، دون الوقوع في مشابهة على نحو دقيق مع خاصية التمثيل Gegenüber في علاقة النيابة ـ عن. وفي الحقيقة لا يحظى العمل الأدبي بتحقق دلالته الكاملة إلا عن طريق وساطة القراءة، وهذا ما يجعلها تقوم للقص بما تقوم به النيابة ـ عن للتاريخ.

لماذا تكون وساطة القراءة لازمة؟ لأننا، في نهاية القسم الثالث حيث تم تقديم فكرة عالم النص، المطبقة على أية تجربة قصصية زمانية، لم نكشف سوى عن نصف المسافة طوال طريق التطبيق. وللتأكد، عند تبني هذه الطريقة، كما فعلتُ أيضا في كتابي «حكم الاستعارة» من أطروحة أن النص الأدبي يتعالى بنفسه في اتجاه عالم ما، أزحت النص الأدبي عن الانغلاق المفروض عليه ـ فرضاً لا يخلو من مشروعية ـ من قبل تحليل بناه الضمنية. وقد قلت في ذلك الوقت إن عالم النص يشير إلى انفتاح النص على «خارجه»، أو على «آخره»، بحيث يشكل عالم النص موضوعاً قصدياً أصيلاً بإطلاق في علاقته ببنيته «الداخلية». وينبغي الإقرار مع ذلك أن عالم النص،

مأخوذاً بمعزل عن القراءة، يبقى تعالياً في الكمون. وتبقى منزلته الأنطولوجية معلقة، فهي مجرد مدخل من حيث العلاقة مع البنية، واستباق من حيث العلاقة مع القراءة. فعن طريق القراءة وحدها تكمّل فاعلية التصور مسيرتها. وفيما وراء القراءة، في الفعل الواقعي، كما تنقله الأعمال التي يتمّ تداولها، يتحوّل تصوّر النص إلى إعادة تصوير[4]. وبهذه الطريقة، نرتبط مرة أخرى بالصيغة التي عرّفتُ بها المحاكاة3 في الجزء الأول. لقد قلتُ هناك إن المحاكاة3 تؤشر نقطة التقاطع بين عالم النص وعالم المستمع أو القارئ، وهو بالتالي التقاطع بين العالم الذي تصوّره القصيدة والعالم الذي ينتشر في داخله الفعل الواقعي، وينشر هو نفسه زمانيته الخاصة[5]. وتنبع دلالة العمل القصصي من هذا التقاطع.

يؤشر هذا اللجوء إلى وساطة القراءة إلى مدى الاختلاف الواضح بين العمل الحالي وكتابي السابق «حكم الاستعارة». فبالإضافة إلى كوني كنت أفكر، في العمل السابق، أن بإمكاني الاحتفاظ بمفردة الإحالة، بصفتها الوصف الجديد للعمل الشعري في قلب التجربة اليومية، فقد عزوت أيضاً للقصيدة قوّة تحويل الحياة من خلال نوع من عملية تقصير الدائرة بين «الرؤية ـ كما» التي يتسم بها المنطوق الاستعاري، و«الوجود ـ كما» بوصفه لازمها الأنطولوجي. وما دام بالإمكان اعتبار السرد القصصي حالة خاصة من الخطاب الشعري، فقد يكون من المغري أن نستخدم دائرة التقصير نفسها بين «الرؤية ـ كما» و«الوجود ـ كما» على مستوى السردية. وقد يشجعنا على هذا الحل البسيط لمشكلة الإحالة القديمة، على مستوى السرد، كون الفعل يمتلك أصلاً مقروئية من الدرجة الأولى بسبب الوساطات الرمزية التي تشكله على المستوى الأولي في المحاكاة1. وربما اعتقدنا أن الوساطة الوحيدة المطلوبة بين الدلالة السابقة في المحاكاة1 والدلالة اللاحقة في المحاكاة3 هي الدلالة التي يحققها التصوّر السردي نفسه من خلال حركيته الداخلية. وقد أقنعني مزيد من التأمل الدقيق في فكرة عالم النص ومزيد من الوصف الدقيق

لحالة العلوّ التي يمارسها في داخل الكمون، أن المرور من التصور إلى إعادة التصوير يتطلب مجابهة بين العالمين، العالم القصصي للنص، والعالم الواقعي لدى القارئ. وبهذا تحولت ظاهرة القراءة إلى وسيط ضروري لإعادة التصوير.

الشيء المهم الآن هو إضاءة البنية الجدلية - التي تستجيب، بعد إجراء التغييرات، لوظيفة النيابة - عن كما يمارسها السرد التاريخي فيما يتعلق بالماضي «الواقعي» - لظاهرة القراءة، التي تلعب كما رأينا تواً، دوراً استراتيجياً في عملية إعادة التصوير.

إلى أي حقل تنتمي نظرية القراءة؟ للشعرية؟ نعم، بقدر ما يحكم تأليف العمل القراءة، ولا، بقدر ما تدخل عوامل أخرى في العملية، وهي عوامل تعنى بنوع من الاتصال الذي يجد نقطة بدايته لدى المؤلف، ثم يجتاز المصنف، ليجد نقطة نهايته لدى القارئ. لذلك تنطلق استراتيجية الإقناع بدءاً من المؤلف نحو القارئ بوصفه هدفاً لها. وعلى أساس هذه الاستراتيجية في الإقناع، يردّ القارئ بمصاحبة التصور وبتملك العالم الذي يقترحه النص.

إذاً، لابدّ من التأمل في لحظات ثلاث، تقابلها ثلاثة ميادين متجاورة، وإن كانت متميزة، وهي: 1 - الاستراتيجية كما يتدبرها المؤلف وتتوجه إلى القارئ، 2 - تسجيل هذه الاستراتيجية في تصور أدبي، 3 - استجابة القارئ باعتباره إما فاعلاً للقراءة أو باعتباره الجمهور الذي يتلقى.

يتيح لنا هذا المخطط أن نلقي نظرة سريعة على نظريات متعددة في القراءة عمدت إلى ترتيبها بدءاً من قطب المؤلف، متجهاً نحو قطب القارئ الذي هو الوسيط النهائي بين التصور وإعادة التصوير.

من الشعرية إلى البلاغة

نتأمل في المرحلة الأولى من رحلتنا في الاستراتيجية من وجهة نظر

المؤلف الذي يحققها. إذاً، تقع نظرية القراءة في حقل البلاغة، بقدر ما تغطي البلاغة الفن الذي يستهدف الخطباء عن طريقه إقناع مستمعيهم. أو بعبارة أدق، تقع في رأينا، وهذا شيء معروف منذ أرسطو، في حقل بلاغة السرد القصصي، بالمعنى الذي أعطاه وين بوث لهذه العبارة في كتابه الشهير: «بلاغة الفن القصصي»[6]. لكن هناك اعتراضاً سرعان ما يخطر على البال: ألسنا، ونحن نُرجِعُ المؤلف إلى حقل نظرية الأدب، ننكر الأطروحة القائلة بالاستقلال الدلالي للنص، ثمّ ألسنا ننزلق إلى رسم نفسي تخطاه الزمن للنص المكتوب؟ على الإطلاق. أولاً، تبقى أطروحة الاستقلال الدلالي للنص فقط مع تحليل بنيوي يعلق استراتيجية الإقناع بين قوسين، ليواصل العمليات التي تنتمي إلى شعرية من هذا النوع، وإزالة هذه الأقواس تتضمن بالضرورة أن نأخذ من يتدبر هذه الاستراتيجية في الإقناع بنظر الاعتبار، وهو تحديداً المؤلف. ثمّ إن البلاغة تستطيع أن تفلت من اعتراض السقوط في «المغالطة القصدية»، أو بعبارة أعم، من كونها لا تتعدى علم نفسٍ للمؤلف حين يكون ما تؤكد عليه ليس عملية الخلق المزعومة للعمل، بل التقنيات التي يصير بها العمل قابلاً للتوصيل. ويمكن فرز هذه التقنيات وتمييزها في العمل نفسه. والنتيجة أن نمط المؤلف الذي يتم التساؤل عن سلطته هنا، هو ليس المؤلف الواقعي، الذي هو موضوع السيرة، بل المؤلف الضمني. وهذا المؤلف الضمني هو الذي يتولى المبادرة في استعراض القوة الكامن في العلاقة بين الكتابة والقراءة.

قبل الدخول في هذه المنطقة، أودّ أن أستعيد التقليد الاصطلاحي الذي تبنيته عند تقديم فكرتي وجهة النظر والصوت السردي في الجزء الثاني، مع نهاية التحليلات المكرسة لـ«الألعاب بالزمن». وقد تأملت هناك في هاتين الفكرتين من حيث هما ساهمتا في فهم التأليف السردي بذاته، وبمعزل عن أثرهما على توصيل العمل. غير أن فكرة المؤلف الضمني تنتمي إلى إشكالية التوصيل هذه بقدر ما تكون لصيقة ببلاغة الإقناع. وقد أكدتُ، متنبهاً إلى

الطبيعة المجردة في هذا التمييز، في ذلك الوقت، على دور النقلة التي تحققها فكرة الصوت السردي. لقد قلتُ إن الصوت السردي هو ما يقدم النص بوصفه شيئاً ما قابلاً للقراءة. فإلى مَن يقدمه، إن لم يكن للقارئ الافتراضي للعمل؟ لذلك كان اختياراً متعمداً مني ألا أتأمل في فكرة المؤلف الضمني حين تحدثنا عن وجهة النظر والصوت السردي، لكننا سنركز هذه المرة على الروابط بين المؤلف الضمني واستراتيجية الإقناع المنبثقة عن بلاغة الفن القصصي، دون القيام بأية إلماحات أخرى إلى فكرتي الصوت السردي ووجهة النظر، اللتين لا يمكن فصل فكرة المؤلف الضمني عنهما كما هو واضح.

إن لمقولة المؤلف الضمني، إذا ما وضعت في إطار التوصيل الذي تنتمي إليه، الحسنة الكبرى في تجنيبنا عدداً من النزاعات العقيمة التي تخفي المعنى الأولي لبلاغة الفن القصصي. على سبيل المثال، لن نعلق أصالة مبالغاً فيها على جهود الروائيين المحدثين في جعل أنفسهم غير مرئيين - خلافاً للمؤلفين السابقين الذين كانوا يميلون إلى التدخل السافر فيما يروونه - وكأن الرواية لابدَّ لها أن تنبثق فجأة بلا مؤلف. وإخفاء المؤلف هي واحدة من التقنيات البلاغية، وهي تنتمي إلى بزّة الأقنعة والحُجُب التي يستخدمها المؤلف الواقعي لتحويل نفسه أو نفسها إلى مؤلف ضمني[7]. ويمكن قول الشيء نفسه عن حق المؤلف في وصف نفوس شخصياته من الداخل، وهو شيء لا يمكن استخلاصه، فيما يُسمّى بالحياة الواقعية، إلا بصعوبة بالغة. وهذا الحق جزء من ميثاق الثقة المعقود مع القارئ، وهو ما سوف نناقشه لاحقاً[8]. وأيضاً، مهما كانت زاوية النظر التي يختارها المؤلف[9]، فهي في جميع الأحوال حيلة من حيل الحقوق الباهظة التي يتظاهر القارئ بمنحها للمؤلف. لكن المؤلف لا يختفي لمجرد أن الروائي يحاول أن «يعرض» الأحداث، ولا حتى حين «يخبرنا ويعلمنا» بها. وقد ناقشنا ذلك في الجزء الثاني فيما يتعلق بالبحث عن المطابقة مع الحقيقة في الرواية الواقعية، أو

حتى في الرواية الطبيعية[10]. وبدلاً من أن تمّحي الحيلة الخاصة بالعملية السردية، تزداد بالعمل المبذول من أجل تصنع الحضور الحقيقي عن طريق الكتابة. ومهما تعارض هذا التصنع مع العلم الكلي للراوي، فهو ينقل لنا سراً لا يقل أهمية عن التقنيات البلاغية. إذ لا يخفي الإخلاص المزعوم للحياة إلا رهافة المناورات التي يتحكم بها العمل، من جانب المؤلف، بما يرغب به هنري جيمس ويسميه «شدة الوهم». وبلاغة الإخفاء، التي هي ذروة بلاغة السرد، يجب أن لا تستغفل الناقد، حتى لو استغفلت القارئ. وربما يكون أقصى ما يبلغه هذا الإخفاء هو أن يبدو السرد القصصي وكأنه لم يكتب على الإطلاق[11]. والإجراءات البلاغية التي يضحي بها المؤلف بحضوره تكون بالضبط في إخفاء الحيلة التي يقوم بها عن طريق المطابقة مع قصة تتظاهر أنها تروي ذاتها، وتترك الحياة تتحدث عن نفسها، سواءٌ أسمينا ذلك بالواقع الاجتماعي، أو السلوك الفردي، أو تيّار الشعور[12].

هذا النقاش الوجيز لحالات سوء الفهم التي تستطيع أن تبددها مقولة القارئ الضمني يؤكد على المكانة السليمة لهذه المقولة في نظرية شاملة عن القراءة. وللقارئ صلة حميمة بالدور الذي تلعبه بقدر ما يدرك هذا القارئ العمل بوصفه كلاً موحداً.

وفي الوقت نفسه، لا يعزو القارئ هذا التوحيد لقواعد التأليف وحدها، بل يوسعه على الخيارات والمعايير التي تجعل من النص، على وجه الدقة، عملَ متكلمٍ معيّن، وبالتالي عملاً ينتجه شخصٌ ما ولا تنتجه الطبيعة.

وأودّ أن أقارن هذا الدور التوحيدي الذي ينسبه القارئ حدسياً للمؤلف الضمني بفكرة الأسلوب، كما اقترحها ج. غرانجية في كتابه (مقالة في فلسفة الأسلوب)[13] Essai d'une philospphic du style. إذ اعتبر العمل حلاً لمعضلة ما، ينشأ هو نفسه عن نجاحات سابقة في الميدان العلمي وفي الميدان الفني على السواء، إذاً يمكن أن يوصف الأسلوب بأنه مساواة بين فرادة هذا

الحل، وذلك ما يشكله العمل بنفسه، وفرادة موقف الأزمة، كما يفهمها المفكر أو الفنان. ويمكن لفرادة هذا الحل، الذي يجيب عن فرادة المعضلة، أن يتخذ اسم علم، وهو اسم ذلك المؤلف. من هنا نتحدث عن مبرهنة بول كما نتحدث عن رسم سيزان. ولا تتضمن تسمية العمل باسم مؤلفه أي تخمين فيما يتعلق بعلم نفس الاختراع أو الاكتشاف، ولذلك ليس فيها تأكيد حول القصد المفترض لمبدعه أو مبتكره، بل يتضمن فقط فرادة حل مشكلة أو معضلة. وهذه المقارنة تعزز من حق مقولة المؤلف الضمني في التصوير في بلاغة القصص.

وما أبعد فكرة الراوي الموثوق به أو الذي لا يستحق الثقة، التي نعود لها الآن، عن أن تكون مجرد فكرة هامشية[14]. فهي تضفي على ميثاق القراءة ملاحظة ثقة توازن في الطرف الآخر العنف الخفي في استراتيجية الإقناع. يمثل سؤال الموثوقية للسرد القصصي ما يمثله البرهان التوثيقي لكتابة التاريخ. فلأن الروائيين يفتقرون إلى الدليل المادي فهم يطلبون من قرائهم ليس فقط أن يمنحوهم الحق في معرفة ما يرونه أو يعرضونه، بل أيضاً اقتراح تقدير أو تقويم للشخصيات الرئيسة. ألم يكن هذا هو حال التقييم الذي سمح لأرسطو أن يصنف المأساة والملهاة من خلال الشخصيات التي هي «أرفع» أو «أوضع» مما نحن عليه، وعلى الخصوص، أن يعطي للخطأ الرهيب لدى البطل قوته العاطفية الكاملة، بقدر ما يكون الخطأ المأساوي قد أصاب فرداً رفيع المقام، لا فرداً من أوساط الناس، أو شريراً أو منحرفاً؟

لماذا لا تطبّق هذه المقولة على الراوي، لا على المؤلف الضمني؟ في الذخيرة الغنية للأشكال التي يتبناها صوت المؤلف، يتميز الراوي عن المؤلف الضمني في كل مرة يتم فيها إضفاء الطابع الدرامي على الراوي بوصفه راوياً. بهذه الطريقة، ما من أحد سوى الحكيم المجهول يستطيع أن يصرح أن أيوب هو رجل بار، صوت الجوقة المأساوية هو الذي ينطق بكلمات الخوف والشفقة السامية، وما من أحد يعلن بصوت جهوري ما

يفكر به المؤلف في دخيلته سوى الأحمق. والراوي يحضر هنا بوصفه شخصية شاهدة، ربما يكون نذلاً أو مخادعاً يريد أن يجهر بوجهة نظر الراوي في سرده. دائماً هناك مؤلف ضمني، إذ تروي القصة شخصية ما. لكن ليس هناك راوٍ متميز دائماً. ولكن حيثما يوجد راوٍ، يشترك الراوي مع المؤلف الضمني، الذي لا يُشتَرط أن يكون دائماً كلي العلم، ولكنه يمتلك دائماً قوة إيصال المعرفة للآخرين من جهته. وهذا الاستئثار هو قوة من القوى البلاغية التي نجدها لدى المؤلف الضمني بسبب الميثاق الصامت المعقود بين المؤلف والقارئ. ومقدار كون الراوي محط ثقة القارئ هو إحدى مواد ميثاق القراءة هذا. أما مسؤولية القارئ فهي مادة أخرى في الميثاق نفسه. وفي الحقيقة، بقدر ما يسمح خلق راوٍ مكتسب سمة درامية dramatized ، سواءُ أكان يستحق الثقة أم لا، بتنوع المسافة بين المؤلف الضمني وشخصياته، تتضاعف درجة التعقيد في الوقت نفسه لدى القارىء. وهو تعقيد يشكل منبع حرية القارئ بوجه السلطة التي يحظى بها القصص من المؤلف.

تمثل حالة الراوي الذي لا يستحق الثقة مسألة مثيرة خاصة من وجهة نظر النداء على حرية القارئ ومسؤوليته. وقد يكون دور الراوي هنا أقل انحرافاً مما يصفه به وين بوث[15]. وخلافاً للراوي الموثوق به الذي يُطَمْئِن قراءه، حالما يشرعون في رحلتهم، بألا يعبأوا بالآمال الزائفة أو المخاوف الزائلة حول كل من الوقائع المنقولة أو التقييمات الضمنية أو الصريحة للشخصيات، يفسر الراوي غير الجدير بالثقة هذه التوقعات بترك القراء غير واثقين إلى أين يفضي هذا كله. بهذه الطريقة، ستحقق الرواية الحديثة على أحسن وجه وظيفتها في انتقاد الأخلاق التقليدية وربما حتى وظيفتها في التحريض والاستفزاز، كلما زاد الشك في الراوي وأوغل المؤلف في الاختفاء، وهما منبعا بلاغة الإخفاء اللذان يعزز كل منهما الآخر. وبهذا الصدد، لا أشارك وين بوث قسوته على الراوي المبهم الذي رعاه الأدب

المعاصر. ألم يكن راوياً موثوقاً بالكامل، مثلما كان روائي القرن الثامن عشر، الذي يستعجل في التدخل وقيادة القارئ باليد، وبذلك يحول بين القارئ وبين اتخاذ مسافة انفعالية نحو الشخصيات ومغامراتها؟ وعلى العكس من ذلك فإن قارئاً تائهاً، كقارئ «الجبل السحري»، الذي ضلله راوٍ ساخر، أليس مدعواً إلى تأمل أعظم؟ ألا نستطيع أن نترافع دفاعاً عما أسماه هنري جيمس في (فن الرواية) بـ«الرؤية المرتبكة» للشخصية، وقد «انعكست في الرؤية المرتبكة للمراقب أيضاً»[16]؟ ألا يمكن أن تفضي المحاججة بأن السرد اللاشخصي أكثر مكراً من النوع الآخر من السرد إلى النتيجة القائلة بأن مثل هذا السرد يستدعي فك مغالق «عدم الثقة» نفسه؟

لا ريب أن الأدب الحديث أدب خطير. وإن الاستجابة الوحيدة الجديرة بالنقد الذي يدعو لها، ووين بوث واحد من أبرز ممثليها تقديراً، هي أن هذا الأدب المسموم يستدعي قارئاً جديداً: قارئ يتجاوب معه[17].

وعند هذه النقطة بالضبط تكشف بلاغة القصص المتركزة على المؤلف عن حدودها. فهي لا تعرف سوى مبادرة واحدة، هي مبادرة المؤلف المتلهف لتوصيل رؤيته للأشياء[18]. بهذا الصدد، يبدو الزعم بأن المؤلف يخلق قراءه زعماً يفتقر إلى نظيره الجدلي. قد تكون وظيفة الأدب الأكثر هدماً أن تسهم بإيجاد نوع جديد من القراء[19]، أعني القارئ المتشكك، لأن القراءة تكف عن أن تكون رحلة ثقة بصحبة راوٍ موثوق به، لتتحوّل إلى صراع مع المؤلف الضمني، صراع يقود القارئ نحو الرجوع إلى ذاته.

البلاغة بين النص وقارئه

قد تفضي بنا صورة النزاع بين قارئ وراوٍ غير جدير بالثقة، التي اختتمنا بها المناقشة السابقة، إلى الاعتقاد بسهولة أن القراءة هي مجرد عملية تكميلية تضاف إلى النص، الذي يستطيع أن يؤدي عمله من دونها. وهاهي المكتبات ملأى بكتب لا يقرؤها أحد، وكان ينبغي للتصوّر فيها أن يظل

مجتهداً فاعلاً، لكنها مع ذلك لا تعيد تصوير شيء على الإطلاق. ينبغي أن تكون تحليلاتنا السابقة كافية لتبديد هذا الوهم. فمن دون القارئ الذي يصحب فعل التصوّر، لا علم لهذا الفعل في النص، ومن دون قارئ يتملك عالم النص، لا وجود لعالم يمتدّ أمام النص. مع ذلك يتولّد الوهم، بلا نهاية، أن النص هو بنية في ذاتها ولذاتها، وأن القراءة تحدث للنص بوصفها حدثاً خارجياً وعرضياً. وبغية دحض هذا الاقتراح المتكرر العنيد، قد يكون من الأجدى أن نعود إلى بضعة نصوص نموذجية تنظُر لاحتمال قراءتها. وهذا هو المسار الذي اختاره ميشال شارل في كتابه (بلاغة القراءة) (Rhétorique de la lecture)[20].

اختيار شارل لهذا العنوان ذو دلالة. ولم يعد السؤال هنا عن بلاغة القصص، الذي يؤديه مؤلف ضمني، بل عن بلاغة القراءة، المتذبذبة بين النص وقارئه. وهي ما زالت بلاغة، ما دامت حيلها ووسائلها مسطورة في ثنايا النص، وما دام القارئ نفسه يتكون على نحو ما في العمل وعلى طوله.

ولكن مما لا يخلو من مغزى، أن عمل شارل يبدأ بتأويل المقطوعة الأولى من ديوان لوتريامون (أغاني مالدورو) Les Chants de Maldoror. والاختيارات التي يتواجه بها القارئ مع المؤلف نفسه في هذه الحالة ـ سواء أكان سيتراجع أو يواصل قراءة الكتاب، وسواء أكان سيضيع أم لا في القراءة، وسواء أكان سيلتهمه النص أم سيستمتع هو به ـ هي نفسها اختيارات ينصح بها النص. أُطلقَ العنان للقارئ، لكن اختيارات القراءة مشفرة أصلاً فيها[21]. ويقول لنا المؤلف إن عنف لوتريامون يكمن في القيام بالقراءة بدلاً عن القارئ. ويحسن بنا أن نقول إنه تمّ ترسيخ موقف قراءة معينة يساوي فيه إلغاء التمييز بين القارئ والمقروء توجيهاً لـ«اللامقروء» (ص13).

والنص الثاني المنتقى، وهو مدخل عمل رابليه Gargantua ، يعامل

بدوره على أنه «آلية لتوليد المعاني» (ص33)[22]. ويعني ميشال شارل بهذا نوعاً من المنطق الذي به «يشكّل النص حرية القارئ، ويحدّها أيضاً» (ص33). يمتلك المدخل سمة جديرة بالملاحظة وهي أن علاقة الكتاب بالقارئ تبنى على الشبكة الاستعارية نفسها كالعلاقة بين الكاتب وعمله: «العقاقير التي ينطوي عليها»، «الشكل الخارجي لسلينوس» كمواد مأخوذة من المحاورات السقراطية، «العظم والنخاع، اللذين يتمسك بهما الكتاب في داخله ويتيح استكشافهما والاستمتاع بهما. و«اللحن الاستعاري» نفسه الذي نستطيع أن نميز فيه عودة إلى نظرية القرون الوسطى حول المعاني المتعددة للكتاب المقدس، واستعادة الصور الأفلاطونية، وأمثال إرازموس، واستعارات آباء الكنيسة، يحكم كل ذلك إحالة النص إلى ذاته وعلاقة القارئ بالنص. بهذه الطريقة، يحاول نص رابليه أن يؤوّل إحالاته ومراجعه. بيد أن النسيج التأويلي (الهرمنيوطيقي) في المدخل يبلغ من اللحنية حداً أن تصميم المؤلف نفسه يصير لا يمكن سبر أغواره ومسؤولية القارئ ساحقة.

يمكننا القول فيما يتعلق بالمثالين الأولين اللذين اختارهما ميشال شارل إن موجّهات القراءة مسجلة أصلاً في هذه النصوص هي من الغموض بحيث إنها تحرر القارئ حين تربكه وتضلله. وهذا شيء يقرّ به شارل. تتصدى القراءة لمهمة الكشف عن النقص الذي يتخلل النص، من خلال تفاعل التحويلات التي تتضمنها[23]. وبالنتيجة، فإن فاعلية النص لا تختلف عن هشاشته (ص91). هكذا لا يكون هناك أي تعارض بين شعرية تضع التأكيد، كما في تعريف جاكوبسن، على توجيه الرسالة نحو ذاتها، وبلاغة خطاب فعّال، وبالتالي يتجه نحو المتلقي، حالما «تستمر الرسالة، التي هي نفسها غاية ذاتها، في **تساؤلها**» (ص78، التأكيد له). وكما في صورة شاعرية عمل مفتوح، فإن بلاغة القراءة تتخلى عن أن تنصّب نفسها نظاماً معيارياً، لكي تصبح «نظاماً لأسئلة ممكنة» (118)[24].

تفتح النصوص الأخيرة التي يختارها ميشال شارل منظوراً جديداً. ففي

رؤية «القراءة في النص» (وهو عنوان الفصل الثالث من **بلاغة القراءة**)، ما نجده هو أسلوب كتابي يسمح بأن يؤوّل من خلال التأويلات التي يباشرها هو نفسه فقط. وفي الوقت نفسه، فإن «القراءة التي ستأتي» هي المجهول الذي تضعه الكتابة في منظورها[25]. وبالتالي فإن بنية النص نفسها ليست سوى أثر القراءة. وأخيراً، أليس التحليل البنيوي نفسه نتيجة عمل القراءة؟ لكن الصيغة الأولية ـ «القراءة هي جزء من النص، وهي مسجلة فيه» ـ تكتسب معنى جديداً: لم تعد القراءة هي ما ينصح به النص ويوجه إليه، بل هي ما يحمل بنية النص إلى النور من خلال التأويل[26].

ويشكل تحليل شارل لرواية بنيامين كونستان (أدولف) مثالا جيداً لتوضيح هذا، حيث يزعم المؤلف أنه مجرد قارئ لمخطوطة عثر عليها، وأن التأويلات الداخلية في العمل تشكل قراءات فرضية كثيرة. هكذا يميل السرد والتأويل والقراءة إلى التداخل. وهنا تصل أطروحة شارل إلى ذروة فاعليتها، في اللحظة نفسها التي تنقلب فيها رأساً على عقب. القراءة في النص، لكن كتابة النص تستبق القراءات التي ستأتي. بهذا يلتقي النص، الذي يفترض أنه سيوجه القراءة، بعدم التعين عينه وعدم التأكد نفسه تماماً كالقراءات التي ستأتي.

وتنتج مفارقة مشابهة عن دراسة إحدى (قصائد النثر القصيرة) لبودلير: الكلب والقنينة Le chien et le flacon. فمن ناحية، يحوي النص متلقيه غير المباشر، أي القارئ، عن طريق متلقيه المباشر، الكلب. القارئ موجود في النص واقعياً، لكن «ليس لهذا النص استجابة» حتى الآن (ص251). ولكن ما أن يبدو أن النص يغلق ذاته دون القارئ في فعل ترهيبي، حتى تفتح مضاعفة متلقيه فضاء للعب تستطيع القراءة أن تتحوله إلى فضاء حرية. و«انعكاسية القراءة» هذه ـ التي أرى فيها صدى لما سأسميه فيما بعد، متابعاً هانز روبرت ياوس بالقراءة الانعكاسية ـ هي ما يتيح لفعل القراءة أن يحرر نفسه من القراءة المسجلة في داخل النص وأن يوفر استجابة للنص[27].

ويعزز النص الأخير الذي يختاره ميشال شارل ـ وهو الكتاب الرابع لرابليه ـ هذه المفارقة. ومرة ثانية، نرى مؤلفاً يتخذ موقعاً في علاقته بنصه، وبموقفه هذا، يخبئ في مكان ما عدداً متنوعاً من التأويلات. «يحدث كل شيء وكأن نص رابليه قد تنبأ من قبل بهذا الموكب الطويل من الشروح والتعليقات والتأويلات التي كتبت بعده» (ص287، التأكيد له). لكن هذا الموكب الطويل، كارتداد، يجعل النص «آلة لتحدي التأويلات» (المصدر نفسه).

يبدو لي أن كتاب (بلاغة القراءة) هو تتويج لهذه المفارقة. فمن ناحية، إذا أخذنا أطروحة الكتاب على نحو مطلق، وهي القائلة «إن النص يحتوي على قراءته»، كما يريد منا أن نفعل شارل مراراً، فهي لا تعطينا صورة قارئ غرر به، كما هو الحال مع قارئ أغراه وضلله راوٍ غير مستحق للثقة كالذي وصفه وين بوث، بل صورة قارئ أرهبه حكم قدر محتوم مفروض مسبقاً على قراءته. ومن ناحية أخرى، فإن منظور قراءة لامتناهية تبنى دون توقف، النص عينه الذي ينصح بها نفسه، تعيد للقراءة عدم تحديد مقلق. ولذلك نستطيع أن نفهم بعد ذلك لماذا يولي ميشال شارل، منذ الصفحات الافتتاحية من كتابه، قدراً متساوياً من الأهمية للقسر والحرية.

في حقل نظريات القراءة، تضع هذه المفارقة كتاب (بلاغة القراءة) في موقع وسطي، في منتصف الطريق بين تحليل يؤكد على المكان الذي يحتله أصل وسيلة الإقناع ـ وهو المؤلف الضمني ـ وتحليل يطلق فعل القراءة كسلطة عليا. عند هذه النقطة، تكف نظرية القراءة عن أن تنتمي إلى البلاغة وتنساب لتنزلق إلى ظاهراتية أو تأويلية (هرمنيوطيقية)[28].

الظاهراتية وجماليات القراءة

من منظور بلاغي خالص، يكون القارئ، في النهاية، فريسة الاستراتيجية التي اشتغل عليها المؤلف وضحيتها، ما دامت هذه الاستراتيجية

مخفية في أعماق النص. والمطلوب وجود نظرية أخرى في القراءة، تؤكد على استجابة القارئ ـ أعني استجابة القارئ لحيل المؤلف الضمني وبراعاته. وهنا يظهر عنصر جديد يثري الشعرية، نابع من «الجمالية» لا من «البلاغة»، إذا شئنا أن نعيد لكلمة «الجمالية» كامل نطاق معناها الذي كانت تنطوي عليه كلمة (aesthesis) الأغريقية، وإذا أسندنا إليها مهمة استكشاف الطرق المتعددة التي يمارس بها العمل تأثيره على القارئ حين يطوّعه. ولهذا التأثر من لدن القارئ سمة جديرة بالاعتبار تجمع بين تجربة ذات نمط خاص من السلبية والفاعلية معاً، تتيح لنا أن نعدّ «تلقي» نص ما «فعل» قراءته نفسه[29].

وكما أعلنت في القسم الأول، تنطوي هذه الجمالية بدورها، وهي تكمل الشعرية، على شكلين مختلفين، تبعاً ما إذا كان التأكيد يتمّ على الأثر المتولد على القارئ المفرد واستجابته في عملية القراءة، كما يتضح ذلك في عمل فولفانغ آيزر[30]، أو على استجابة الجمهور على صعيد التوقعات الجمعية، كما في عمل هانز روبرت ياوس. قد يبدو أن هذين النوعين من الجمالية يعارض كل منهما الآخر، ما دام أحدهما يتجه نحو علم نفس ظاهراتي بينما يستهدف الآخر إصلاح تاريخ الأدب، لكنهما في الحقيقة يتبادلان التسليم ببعضهما. فمن ناحية، عن طريق عملية قراءة مفردة يكشف النص «بنية ندائه»، ومن ناحية أخرى، بقدر ما يشارك القراء في التوقعات المترسبة من جمهور القراءة العام يتشكلون بوصفهم قراءً أكفاءً. هكذا يصير فعل القراءة حلقة رابطة في سلسلة تاريخ تلقي عمل ما من قبل الجمهور. وقد تصح دعوى تاريخ الأدب، الذي تبث فيه جمالية التلقي دماً جديداً، أنه ينطوي على ظاهراتية فعل القراءة.

مع ذلك من المشروع أن نبدأ بهذه الظاهراتية، إذ تواجه بلاغة الإقناع هنا أول حدٍّ لها، حين تواجه جوابها الأول. وإذا كان التماسك هو الذي يدعم بلاغة الإقناع، لا أعني تماسك العمل، بل تماسك الاستراتيجية، سواء أكانت جلية أو خفية، لدى المؤلف الضمني، فإن نقطة الانطلاق لدى

الظاهراتية تكمن في الجانب الناقص من النص الأدبي، الذي كان رومان إنغاردن أول من طوره في كتابين مهمين[31].

النص، عند إنغاردن، غير مكتمل ومنقوص، أولاً، بمعنى أنه يقدم «وجهات تخطيطية» مختلفة يطلب من القراء أن يعينوها، وهم ينازعون لتصوير الشخصيات والأحداث المنقولة في النص، وفي علاقة العمل بهذا التعين في بناء الصور يقدم العمل ثغرات وفراغات، أي «مواضع من عدم التحدد». ومهما كانت «الوجهات التخطيطية» المقترح علينا تنفيذها حسنة الصياغة، فإن النص يشبه معزوفة موسيقية تعير نفسها لتحققات مختلفة.

والنص غير مكتمل ومنقوص، ثانياً، بمعنى أن العالم الذي يقترحه يتحدد بوصفه معادلاً قصدياً لمتوالية من الجمل (intentionale Satzkorrelate) تظل بحاجة إلى الانضمام في كلٍّ لتمثل كلية العالم المقصود. ومن خلال العودة إلى نظرية هوسرل عن الزمن وتطبيقها على السلسلة المتوالية من الجمل في النص، يبين إنغاردن كيف تشير كل جملة إلى ما وراء ذاتها، وتدل على شيء لا بد من فعله، وتفتتح منظوراً. ونحن نعرف أن الاستدعاء عند هوسرل protention في استباق المتوالية هذا هو أن تتوالى الجمل واحدة إثر الأخرى. ولا يعمل هذا التفاعل بين الاستبقاءات والاستدعاءات في النص إلا إذا تناوله القراء تناول اليدين ورحبوا به وأدرجوه ضمن توقعاتهم. وخلافاً للموضوع المدرَك، لا يحقق الموضوع الأدبي هذه التوقعات تحقيقاً حدسياً، بل يستطيع أن يحوّرها فقط. وتشكل عملية التحوير المتغيرة هذه للتوقعات عملية بناء الصورة وتعيّنها المذكورة سابقاً. فهي تكمن في التجوال في طول النص وعرضه، وفي السماح لجميع التحويرات التي جرى تنفيذها بأن «تغطّ» في الذاكرة، وفي فتح أنفسنا، عند إحكام لحمتها، على توقعات جديدة تستلزم تحويرات جديدة. وهذه العملية وحدها تجعل من النص عملاً. ولذلك قد يمكن القول إن هذا العمل ينتج من التفاعل بين النص والقارئ.

حين تناول ولفانغ آيزر هذه الملاحظات المستعارة من هوسرل عن

طريق إنغاردن، أخضعها لتطوير ملحوظ في ظاهراتية فعل القراءة[32]. وأكثر المفاهيم أصالة هنا هو مفهوم «وجهة النظر الجوالة» (فعل القراءة، ص108). وهو يعبر عن واقعة ذات شقين هي أن النص كاملاً لا يمكن أن يفهم ويحاط به مرة واحدة، وأننا حين نضع أنفسنا في داخل النص الأدبي نتجول ونسوح فيه كلما تواصلت قراءتنا. «هذا النوع من الإحاطة بموضوع معين شيء فريد في الأدب» (ص109). وينسجم مفهوم «وجهة النظر الجوالة» هذا تماماً مع وصف هوسرل لتفاعل الاستدعاء والاستبقاء. طوال عملية القراءة هناك تفاعل مستمر بين التوقعات المحوَّرة والذكريات المحوَّلة (ص111). بالإضافة إلى ذلك، يندمج هذا المفهوم في ظاهراتية قراءة العملية التأليفية التي يشكل من خلالها النص نفسه جملة جملة، من خلال ما يمكن تسميته بتفاعل الاستبقاءات والاستدعاءات الجملية. وأنا أيضاً أستعيد هنا مفهوم نزع الصفة البرغماتية depragmatizing عن الموضوعات، المستعار من وصف العالم الواقعي. فالنصوص الأدبية «تنزع الصفة البرغماتية عن الأغراض، لأن هذه الأغراض لا يمكن إظهار دلالتها، بل يمكن تحويلها» (ص109).

سأترك جانباً مسائل ثرية أخرى في ظاهراتية القراءة هذه، وأركز على تلك الملامح التي تعين استجابة القارئ[33]، أو حتى رده عليها بلاغة الإقناع. تؤكد هذه الملامح على الخاصية الجدلية في فعل القراءة وتفضي بنا إلى أن نتكلم عن عمل القراءة بالطريقة نفسها التي نتكلم بها عن عمل الحلم. إذ تعمل القراءة في النص بفضل هذه الملامح الجدلية.

أولاً، يميل فعل القراءة إلى أن يصبح، مع الرواية الحديثة، استجابة لاستراتيجية الخيبة كما توضحها رواية «عوليس» لجيمس جويس. وتكمن هذه الاستراتيجية في إحباط توقعات تصور معقول مباشر، وفي إلقاء عبء تصور العمل على عاتق القارئ. ومسلمة هذه الاستراتيجية، التي لا يكون هناك موضوع من دونها، هي أن القارئ يتوقع وجود تصور معين، وأن القراءة هي بحث عن تماسك. وأودّ القول بألفاظي الخاصة إن القراءة نفسها تصبح دراما

التوافق المتنافر، بقدر ما تكون «مواطن عدم التحديد» ـ إذا استعملنا تعبير إنغاردن ـ لا تدلّ فقط على ثغرات النص فيما يخص عملية تعيّن بناء الصورة، بل تكون هي نفسها نتيجة استراتيجية الإحباط المدمجة في النص بذاته في مستواه البلاغي. لذلك فالقضية المطروحة هنا مختلفة تماماً عن مجرد أن نوفر نحن للعمل شكلاً أو صورة، إذ لا بد أن يعطى العمل أيضاً شكلاً. وعلى النقيض تماماً من القراء الذين يقفون على حافة اليأس من متابعة العمل التلقيني، الذي لا تترك تعليماته متسعاً للفعالية الإبداعية، يغامر القراء المحدثون بالانكباب على المهمة المستحيلة حين يطلب منهم سد نقص المقروئية التي لفّقها المؤلف. تصبح القراءة، إذاً، نزهة يوفر فيها المؤلف الكلمات ويوفر فيها القراء المعاني.

والجدل الأول، الذي تقترب فيه القراءة من كونها معركة، يتسبب في ظهور جدلٍ ثانٍ. فما يكشف عنه عمل القراءة، ليس هو الافتقار إلى التحدد وحسب، بل هو أيضاً الزيادة في المعنى. فكل نص، حتى النص المتشظي على نحو نسقي، ينكشف غير قابل للاستنفاد أمام القراءة، كأنما تكشف القراءة من خلال خاصيته الانتقائية التي لا يمكن تحاشيها عن جانب غير مكتوب في النص. وتتولى القراءة مهمة توفير شكل لهذا الجانب غير المكتوب من النص. هكذا يبدو النص يشكو من الزيادة والنقصان معاً، بالتناوب، في علاقته بالقراءة.

وهناك جدل ثالث يحدث في أفق هذا البحث عن التماسك. إذا كان الغريب وغير المألوف ناجحاً جداً فسيصير مألوفاً، وسيشعر القراء أنهم يسلكون في أرض العمل الرحبة، ويطمئنون إليها حتى ينغمروا فيها تماماً. إذاً، يصبح التعيّن وهماً، بمعنى اعتقاد المرء أنه يرى شيئاً فعلاً[34]. أما إذا أخفق البحث عن التماسك فسيظل الغريب غريباً، وسيبقى القراء على أعتاب العمل. من هنا، فإن القراءة «الصحيحة» هي تلك التي تقرّ بوجود درجة معينة من الوهم ـ وهو هنا تسمية أخرى «للتعليق الإرادي للإنكار» الذي دعا

إليه كوليردج ـ وتقبل في الوقت نفسه بالنفي الناتج عن فائض معنى العمل، ودلالياته المتعددة، الذي ينفي كل محاولات القراء الالتصاق بالنص والالتزام بتعليماته. وعملية «نزع الألفة» هذه من جانب القارئ تقابل عملية «نزع الصفة البرغماتية» من جانب النص ومؤلفه الضمني. المسافة «الصحيحة» عن العمل هي المسافة التي يكون من خلالها الوهم شيئاً محتوماً ومتعذراً، بالتناوب. وما لم يتحقق توازن بين هذين الدافعين، لن تتحقق مثل هذه المسافة.

هذه اللحظات الجدلية الثلاث، مجتمعة، هي التي تجعل القراءة تجربة حيّة حقاً.

هنا تمنح النظرية «الجمالية» القراءة تأويلاً يختلف قليلاً عن التأويل الذي منحته لها بلاغة الإقناع. فالمؤلفون الذين يحترمون عقول قرائهم ليسوا هم من يرضونهم بأرخص السبل، بل هم من يَدَعون نطاقاً عظيماً لقرائهم ليؤدوا هذا الدور من المخالفة الذي ناقشناه تواً. فمن ناحية، هم لا يصلون إلى قرائهم، أولاً، إلا إذا شاركوهم بالخزين المألوف لديهم عن النوع الأدبي والموضوعة والسياق الاجتماعي بل حتى التاريخي، ومن ناحية ثانية، إلا إذا مارسوا استراتيجية نزع الألفة فيما يتعلق بالمعايير التي يمكن أن تقرَ بها أية قراءة بسهولة وتتبناها. بهذا الصدد، يصبح الراوي غير الجدير بالثقة موضوعاً لحكم أكثر تساهلاً من ذلك الحكم الذي أصدره بحقه وين بوث. الراوي غير الجدير بالثقة هو عنصر من استراتيجية كسر الوهم التي يتطلبها خلق الوهم ترياقاً له. وهذه الاستراتيجية هي إحدى الاستراتيجيات الأكثر مهارة في استثارة القراءة الفعالة، القراءة التي تتيح لنا أن نقول إن شيئاً ما يحدث في هذه اللعبة التي يتساوى فيها مقدار ما نربحه بمقدار ما نخسره(35). ولكن القراء لا يعرفون شيئاً عن توازن المكسب والخسران، وهذا هو السبب في أنهم يحتاجون إلى الحديث عنه لكي يصوغوه. والناقد هو القادر على تقديم العون في توضيح الاحتمالات البائسة التوضيح الخفية في هذا الموقف التضليلي.

وفي الحقيقة، فإن ما يتلو القراءة هو الذي يحدد ما إذا كانت سكونية

التضليل قد ولدت حراكاً نحو إعادة التوجيه أم لا.

وجدوى هذه النظرية عن الاستجابة ـ الأثر واضحة. إذ يتم فيها البحث عن توازن بين الإشارات التي يوفرها النص والفعالية التأليفية للقراءة. وهذا التوازن هو الأثر المتغير للحركية التي نستطيع القول إن تصور النص يصبح من خلالها من حيث هو بنية مساوياً لإعادة التصوير لدى القارئ من حيث هو تجربة. وهذه التجربة الحية، بدورها، هي جدل أصيل بفضل ما تتضمنه من سلبية: أعني نزع المنفعة ونزع الألفة، أو قلب المعطى في الشعور ببناء الصورة وكسر الوهم[36].

إذاً، هل ظاهراتية القراءة مدعوة لجعل مقولة «القارئ الضمني» النظير المطابق تماماً لمقولة «المؤلف الضمني» التي قدمتها بلاغة السرد؟

لدى الوهلة الأولى، يظهر أنه لابدّ من ترسيخ تناظر من نوع ما بين المؤلف الضمني والقارئ الضمني، اللذين لكل منهما علاماته المقابلة للآخر في النص. وينبغي أن نفهم من القارئ الضمني الدور الذي تنيطه التعليمات في النص بالقارئ الواقعي. هكذا يصبح المؤلف الضمني والقارئ الضمني مقولتين أدبيتين تتناغمان مع الاستقلال الدلالي للنص. وبقدر ما يندغمان في بناء النص يصيران كلاهما معادلين سرديين للكائنات الواقعية. هكذا يتماهى المؤلف الضمني بالأسلوب الفريد للعمل، ويتماهى القارئ الضمني بالمتلقي الذي يخاطبه مرسل النص نفسه. لكن هذا التناظر سرعان ما ينكشف أنه تمويه خادع. فمن ناحية، المؤلف الضمني هو قناع للمؤلف الواقعي، الذي يتخفى بجعل نفسه الراوي المحايث في العمل ـ أي الصوت السردي. ومن ناحية أخرى، القارئ الواقعي هو تعيّن للقارئ الضمني، كما تقصده استراتيجية الإقناع لدى الراوي. ويظل القارئ الضمني في علاقته بالراوي قارئاً مفترضاً ما دام هذا الدور لم يتحقق بعد[37]. وهكذا حيث يخفي المؤلف الواقعي نفسه وراء المؤلف الضمني يكتسب القارئ الضمني جوهره المادي في القارئ الواقعي. وهذا القارئ الواقعي هو القطب الذي يقابل

النص في عملية التفاعل التي تفضي إلى تكوين معنى العمل. وفي الحقيقة، فإن هذا القارئ الواقعي هو الذي تهتمّ به ظاهراتية فعل القراءة. وهذا هو السبب الذي يجعلني أميل إلى إطراء آيزر لتجنبه الخوض في الالتباسات الناشئة عن التمييزات بين مختلف أنواع القراء مثل القارئ المقصود والقارئ المثالي والقارئ الكفء والقارئ المعاصر للعمل وقارئ اليوم ..إلخ. وهذا لا يعني أن هذه التمييزات لا تقوم على أساس، بل هي أشكال متعددة من القارئ لن تتقدم بنا خطوة واحدة خارج بنية النص، ويظل القارئ الضمني مجرد متغير واحد منها. ولكي تعطي ظاهراتية فعل القراءة موضوعة التفاعل كامل مداها، فهي تتطلب قارئاً من لحم ودم، يقوم بتحويل النص، في أثناء تحقيقه لدور القارئ المنبني أصلاً في ومن خلال النص[38].

يمكن أخذ جمالية التلقي، كما أشرنا سابقاً، بمعنيين: إما بمعنى ظاهراتية فعل قراءة فردي في «نظرية الاستجابة الجمالية» لدى فولفغانغ آيزر، أو بمعنى تأويلية تلقي الجمهور للعمل كما لدى هانز روبرت ياوس في كتابه «نحو جمالية التلقي»[39]. ولكن، كما ألمحنا سابقاً، تتقاطع هاتان المقاربتان عند نقطة ما ألا وهي نقطة «الجمالية» aesthesis.

فلنتابع، إذاً، الحركة التي تفضي بها جمالية التلقي عائدة نحو نقطة التقاطع هذه.

لم يكن الهدف من جمالية التلقي عند ياوس، في صياغتها الأولى[40]، أن تكمل نظرية ظاهراتية عن فعل القراءة، بل كانت تريد تجديد تاريخ الأدب، الذي قيل في مطلع هذه المحاولة إن «سمعته تهاوت، ولكن ليس بلا سبب على الإطلاق» (ص3)[41]. وقد أُعدت أطروحات أساسية متعددة لبرنامج جمالية التلقي هذه.

تصرّ الأطروحة الأولى التي اشتقت منها جميع الأطروحات الأخرى على أن معنى العمل الأدبي يعتمد على العلاقة الحوارية (dialogisch)[42] الراسخة بين العمل وجمهوره في كل عصر. وهذه الأطروحة، المماثلة لفكرة

كولنغوود القائلة إن التاريخ ليس سوى تفعيل للماضي في ذهن المؤرخ، تساوي تضمين الأثر الذي ينتجه العمل ـ بعبارة أخرى، المعنى الذي ينسبه الجمهور له ـ في داخل حدود العمل نفسه. ويكمن التحدي، كما يعلن عنه عنوان مقالة ياوس، في مساواة المعنى الفعلي بالتلقي. ولكن ليس التأثير الفعلي الحالي وحده، بل «تاريخ التأثيرات» ـ إذا استعملنا تعبيراً من التأويلية الفلسفية عند غادامر ـ هو الذي ينبغي أخذه في الاعتبار، وهو ما يتطلب استعادة أفق التوقع[43] للعمل الأدبي موضوع التأمل، أي نسق الإحالات التي تشكلها التقاليد السابقة حول النوع الأدبي والموضوعة ودرجة المخالفة للمتلقين الأوائل بين اللغة الشعرية واللغة العملية اليومية (وسنعود لاحقاً إلى هذه المقابلة المهمة)[44]. بهذه الطريقة، لن نفهم معنى المحاكاة الساخرة في (دون كيخوته) إلا إذا كنا قادرين على إعادة بناء الشعور بالألفة لدى جمهورها الأولي بقصص الفروسية، وبالتالي، إلا إذا كنا قادرين على فهم الصدمة التي أحدثها العمل فيهم، بعد أن زعم أنه يرضي توقعات الجمهور، التي تجري باتجاه معاكس له.

وحالة الأعمال الجديدة هي من هذه الناحية الأكثر تفضيلاً لتمييز التغير في الأفق الذي يشكل الأثر الرئيس الذي يحدث هنا. من هنا فإن العنصر النقدي لتأسيس تاريخ أدبي هو التماهي مع مسافات جمالية متتابعة بين أفق توقع موجود سابقاً وعمل جديد، وهي مسافات تدل على تلقي العمل. ولكن ما الذي يسمح بإعادة تشكيل أفق التوقع لتجربة مجهولة حتى الآن، إن لم يُكتشف تفاعل الأسئلة التي يقترح العمل جواباً عنها؟ هنا ينبغي أن نضيف إلى أفكار الأثر، وتاريخ الآثار، وأفق التوقع، متابعين مرة أخرى كولنغوود وغادامر، منطق السؤال والجواب، وهو منطق لن نستطيع أن نفهم منه العمل، إلاّ إذا فهمنا عن ماذا يجيب[45]. ويتيح لنا منطق السؤال والجواب هذا، بدوره، أن نصحح الفكرة السائدة أن التاريخ ليس سوى تاريخ فجوات وانحرافات، وبالتالي ليس سوى تاريخ للسلبية. إذ يشكل تلقي عمل ما،

بوصفه استجابة، وساطة معينة بين الماضي والحاضر، أو بتعبير أفضل، بين أفق التوقع النابع من الماضي وأفق التوقع الذي ينتمي للحاضر. ويكمن الهم الموضوعاتي (الثيمي) لتاريخ الأدب في هذه «الوساطة التاريخية».

وما دمنا قد بلغنا هذه النقطة، فقد نسأل ما إذا كان بوسع الآفاق التي تنبثق من هذه الوساطة أن تثبت كأية طريقة مستمرة وباقية lasting معنى العمل، بحيث تضفي عليه سلطة عابرة للتاريخ transhistorical. على الضد من أطروحة غادامر حول «الكلاسيكي»[46]، يرفض ياوس أن يرى في خاصية البقاء التي تتمتع بها الأعمال الكبرى شيئاً آخر سوى تثبيت مؤقت لدينامية التلقي، وأي تجسيد أفلاطوني لنمط بدئي يمثل أمام إدراكنا من شأنه، فيما يرى، أن ينتهك قانون الأسئلة والأجوبة. لم يكن العمل الكلاسيكي، بالنسبة لنا، يُفهم أولاً بوصفه شيئاً خارج الزمان، بل بمثابة افتتاح أفق جديد. ولو أقررنا بأن القيمة الإدراكية لعمل ما تكمن في قدرته على تصور تجربة ستأتي، إذاً فلن يكون هناك سؤال عن تجميد العلاقة الحوارية في حقيقة مجردة عن الزمن. وتفضي بنا هذه الخاصية المنفتحة في تاريخ الآثار إلى القول إن أي عمل ليس مجردَ جواب يُردّ به على سؤال سابق، بل هو بدوره منبع أسئلة جديدة أيضاً. ويشير ياوس إلى هانز بلومبيرغ، الذي يرى أن «كلّ عمل فني يطرح ويترك وراءه، كنوع من تضمين الأفق، الحلول التي صارت ممكنة بعده»[47]. فلا تنفتح هذه الأسئلة الجديدة أمام العمل فقط، بل هي تنفتح وراءه أيضاً. على سبيل المثال، نستطيع أن نعرف فيما بعد، وبواسطة الأثر الارتدادي للهرمسية الغنائية عند مالارميه، أننا قادرون على إطلاق معاني فرضية في شعر الباروك بقيت حتى الآن غير ملحوظة. ولكن العمل لا يفتح المسافات، إلاّ من قبل وفي الوراء، في التعاقب، وهذا يحدث أيضاً في الحاضر حين تتكشف نقطة تقاطع تزامنية لطور من التطور الأدبي. قد نتردد هنا بين تصور يبرز التغاير الكلي للثقافة في لحظة معينة، إلى حد الزعم بحصول تزامن خالص بين المتزامن وغير المتزامن[48]، وتصور يتم فيه

التأكيد على تأثير التشميل النابع من إعادة توزيع الآفاق من خلال تفاعل السؤال والجواب. وهكذا نجد على المستوى التزامني مشكلة مماثلة للمشكلة التي يطرحها العمل «الكلاسيكي» على المستوى التعاقبي، ألا وهي أن على تاريخ الأدب أن يختطّ له طريقاً بين المفارقات والمبالغات نفسها[49]. وكما يصحّ، في أية لحظة، أن عملاً معيناً قد اعتبر عتيق الطراز، أو ليس بسائد، أو غير ناضج، أو مهجوراً (أو كما يقول نيتشة «فات أوانه»)، كذلك ينبغي الاعتراف أيضاً أن غالبية الأعمال الأدبية، بسبب تاريخ التلقي نفسه، تميل إلى تكوين لائحة كبرى يدركها الجمهور بوصفها نتاج زمانها. ولن يكون تاريخ الأدب ممكناً من دون عدد من الأعمال الكبرى التي تكون بمثابة نقطة إحالة، تقدر على الثبات نسبياً في العملية التعاقبية، وتتصرف كقوى اندماج في البعد التزامني[50].

نستطيع أن نرى خصوبة هذه الأطروحات فيما يتعلق بالمشكلة القديمة عن التأثير الاجتماعي للعمل الفني. وينبغي علينا أن نتحدى بقوة مماثلة أطروحة نزعة بنيوية ضيقة تحرّم «الحراك خارج النص»، وأطروحة نزعة ماركسية عقائدية لا تفعل سوى أنها تنتقل إلى المستوى الاجتماعي بالموضوعات البالية عن محاكاة الطبيعة. فعلى مستوى أفق توقع الجمهور يمارس العمل ما يسميه ياوس بـ«الوظيفة الإبداعية للعمل الفني»[51]. ولا يتطابق أفق التوقع الخاص بالأدب مع أفق التوقع الخاص بالحياة اليومية. وإذا أفلح عمل جديد في خلق مسافة جمالية، فذلك لأن هناك مسافةً سابقةً موجودة أصلا بين الحياة الأدبية بكاملها والممارسة اليومية. ومن أهم خواص أفق التوقع أن يبرز على خلفيته تلقٍّ جديد هو نفسه تعبير عن عدم توافق في الصميم، أعني المقابلة في ثقافة معينة «بين اللغة الشعرية واللغة العملية، والعالم المتخيل والواقع الاجتماعي» (ص24)[52]. وما أشرنا إليه تواً بوصفه وظيفة الأدب في الخلق الاجتماعي يبرز تماماً عند هذه النقطة من الصياغة بين التوقعات التي تلتفت نحو الفن والأدب والتوقعات المكوّنة للتجربة اليومية[53]. وربما تكون اللحظة التي يصل فيها

الأدب إلى أقصى درجات فاعليته هي اللحظة التي تضع قراءه في موقع العثور على حل ينبغي أن يجدوا هم أنفسهم الأسئلة المناسبة له، الأسئلة التي تشكل المشكلة الجمالية والأخلاقية التي يطرحها العمل.

إذا كان بوسع كتاب «نحو جمالية التلقي»، الذي اختصرنا هنا أهم أطروحاته، أن ينضمّ إلى ظاهراتية فعل القراءة ويكملها، فذلك عبر توسيع مدار اهتمامه الأولي، الذي كان تجديد تاريخ الأدب، وبسبب اقتحامه أرض مشروع أكثر طموحاً، هو مشروع تشكيل تأويلية أدبية[54]. وقد أُنيطت بهذه التأويلية (الهرمنيوطيقا) مهمة أن تتساوى مع تأويليتين أخريين محاذيتين لها، هما اللاهوتية والقانونية، تحت رعاية تأويلية فلسفية قريبة من تأويلية غادامر. والتأويلية الأدبية، كما يقرّ ياوس، تبقى ذات علاقة فقيرة بالتأويلية. والحال أن تأويلية أدبية جديرة باسمها يجب أن تتصدى لمهمة ثلاثية، كما أشرنا سابقاً، عن الفهم (subtilitas inteligendi) والتفسير (subtilitas interpretandi) والتطبيق (subtilitas applicandi). وبالمقارنة مع نظرة سطحية، يجب أن لا تكتفي القراءة بحقل التطبيق، حتى لو كشف هذا الحقل عن نهاية العملية التأويلية، بل لابدّ للقراءة أن تجتاز هذه المراحل الثلاث جميعاً. لذلك ستجيب التأويلية الأدبية عن الأسئلة الثلاثة التالية: بأي معنى يكون الشروع الأولي في الفهم مدعواً لتحديد خصائص موضوع التأويلية الأدبية بوصفه موضوعاً جمالياً؟ ما الذي يضيفه التفسير التأملي للفهم؟ ما الشيء المعادل للموعظة في تفسير الكتاب المقدس ولحكم المحلفين في التفسير القانوني، الذي يقدمه الأدب على مستوى التطبيق؟ في هذه البنية الثلاثية، يوجّه التطبيق العملية بأسرها توجيهاً غائياً، لكن الفهم الأولي يهدي العملية من مرحلة إلى أخرى بفضل أفق التوقع الذي يحتوي عليه أصلاً. وهكذا فإن التأويلية الأدبية تتوجه نحو التطبيق ويوجهها الفهم على السواء. ومنطق السؤال والجواب هو الذي يضمن نقلة التفسير.

وتفسر الأولية التي تعطى للفهم لماذا لا تتولد التأويلية الأدبية، خلافاً

للتأويلية الفلسفية عند غادامر، من منطق السؤال والجواب مباشرة. فالعثور على سؤال يقدم له النص جواباً، وإعادة بناء توقعات المتلقين الأوائل للنص، لكي تعاد للنص آخريته الأصلية، هما خطوتان أصلاً في إعادة القراءة، ثانويتان بالنسبة إلى فهم أولي يسمح للنص بأن يطوّر توقعاته الخاصة به.

وهذه الأولية المعزوة للفهم تفسرها العلاقة الأصلية كلياً بين المعرفة والمتعة (Genuss) التي تضمن الخاصية الجمالية للتأويلية الأدبية. وتوازي هذه العلاقة تلك العلاقة بين الدعوة والوعد، الملزمة لحياة كاملة، مخصصة للفهم اللاهوتي. وإذا كانت الطبيعة الخاصة بالفهم الأدبي من خلال المتعة قد أُهملت فذلك بسبب التقارب المثير بين التحريم الذي أصدرته الشعرية البنيوية، وحظرت علينا بموجبه أن نخطو خارج النص أو نتحرك إلى ما وراء تعليمات القراءة التي ينطوي عليها[55]، والازدراء الذي سلّطته الجمالية السلبية عند أدورنو على المتعة، حيث لم ترَ فيها سوى تعويض «برجوازي» عن الزهد في العمل[56].

خلافاً للفكرة السائدة القائلة إن اللذة جاهلة وخرساء، يؤكد ياوس أنها تمتلك قوة فتح فضاء المعنى الذي ينبسط فيه منطق السؤال والجواب. فهي تستنهض الفهم. المتعة هي تلقٍّ إدراكي متبصر بتوجيهات الباعث الأصلي، الذي هو النص، وهو تلقٍّ ينفتح بفضل الجانب الأفقي الذي يعزوه هوسرل لكل إدراك. ومن خلال جميع هذه السمات، يتميز الإدراك الجمالي عن الإدراك اليومي، وبذلك يقيم مسافة فاصلة عن التجربة اليومية، كما فهمتها أطروحات ياوس عن تجديد التاريخ الأدبي. يحض النص، قبل كل شيء، قراءه على الثقة بأنفسهم لتوليد هذا الفهم الإدراكي وعلى اقتراح معاني يمكن أن تبلورها قراءة ثانية، وهي اقتراحات معاني ستوفر أفقاً لهذه القراءة.

والمرور من القراءة الأولى، أو القراءة البريئة، إذا كانت هناك قراءة

بريئة، إلى القراءة الثانية، التي هي قراءة عن مسافة، تحكمه، كما ذكرنا سابقاً، بنية أفق الفهم المباشر. ولا يشتد عود هذه البنية بالتوقعات النابعة من الميول المهيمنة على ذوق الحقبة التي يُقرأ فيها النص، أو من ألفة القارئ بالأعمال السابقة فحسب. بل تتسبب، بدورها، بظهور توقعات معاني لم تشبع، تعيد القراءة تسجيلها داخل منطق السؤال والجواب. ولذلك فللقراءة وإعادة القراءة حسناتهما وهفواتهما الخاصة. تنطوي القراءة على إثراء وتعمية، وإعادة القراءة تنير وتوضّح لكنها تختار معتمدة على الأسئلة التي تبقى مفتوحة بعد المرور الأول عبر النص، ولكنها لا تقترح سوى تأويل واحد من تأويلات كثيرة أخرى. ولذلك يحكم جدل التوقع والسؤال العلاقة بين القراءة وإعادة القراءة. التوقعات منفتحة، ولكنها أكثر انفلاتاً، والأسئلة محددة، ولكنها أكثر انغلاقاً على أنفسها. ولابدّ أن يتخذ النقد الأدبي موقفه على أساس هذا الشرط القبلي التأويلي للتحيز.

تتسبب إضاءة هذا التحيز بظهور قراءة ثالثة. تنبثق هذه القراءة من السؤال: أي أفق تاريخي اشترط تكوين العمل وأثره، ليحصر التأويل بدوره بالقارئ الحاضر؟ تحدد التأويلية الأدبية بهذه الطريقة الفضاء المشروع للمناهج التاريخية الفيلولوجية التي كانت مهيمنة في حقبة ما قبل البنيوية، والتي أُطيح بها عن عرشها في عصر البنيوية. كانت منزلتها المناسبة تتحدد بوظيفتها في التحقق، الذي يجعل بمعنى ما القراءة المباشرة، أو حتى القراءة الفكرية المتأنية، تعتمد على القراءة القائمة على إعادة بناء السياق التاريخي. وعن طريق الأثر الارتدادي تساعد قراءة التحقق في إطلاق المتعة الجمالية من وثاق مجرد إشباع الأفكار المسبقة والمنافع المعاصرة، بربطها بإدراك الاختلاف بين الأفق الماضي للعمل والأفق الحاضر للقراءة. هكذا يندسّ شعور غريب بالتنائي في قلب المتعة الحاضرة. تحقق القراءة الثالثة هذا الأثر بمضاعفة منطق السؤال والجواب الذي كان يحكم القراءة الثانية. فهي تسأل: ماذا كانت الأسئلة التي جاء العمل جواباً عنها؟ مع ذلك، تظلّ هذه القراءة

«التاريخية» الثالثة تستهدي بتوقعات القراءة الأولى وأسئلة القراءة الثانية. من هنا يظل سؤال التاريخ الخالص ـ ماذا قال النص؟ ـ تحت سيطرة السؤال التأويلي المناسب ـ ماذا يقول النص لي وماذا أقول للنص؟[57]

ماذا يحلّ بالتطبيق في هذا المخطط؟ لدى الوهلة الأولى، لا يظهر التطبيق المناسب لهذه التأويلية لكي ينتج أي أثر يمكن مقارنته بالتبشير في التأويلية اللاهوتية، أو بالحكم في التأويلية القانونية. ويبدو أن الانتباه إلى آخرية النص في القراءة العالمة هو الكلمة الأخيرة للجماليات الأدبية. وهذا التردد أمر قابل للفهم. فإذا صحّ أن التذوّق الجمالي aesthesis والمتعة ليسا بمحصورين بمستوى الفهم المباشر، بل يعمّان جميع مراحل «الرهافة» التأويلية، فقد نغرى باعتبار البعد الجمالي الذي يصحب المتعة عند اجتيازها المراحل التأويلية الثلاث المعيار النهائي للتأويلية الأدبية وبالتالي فإن التطبيق لا يعد بالفعل مرحلة منفصلة. والتذوّق الجمالي aesthesis نفسه يكشف ويحوّل أيضاً. تستمد التجربة الجمالية هذه القوة من المخالفة التي تقيمها منذ البداية مع التجربة اليومية. فلأنها «عصية» على كل شيء سوى نفسها، فهي تؤكد قدرتها على تجلي اليومي وتجاوز المعايير المقبولة. وقبل أي تناءٍ تأملي يبدو الفهم الجمالي في ذاته وكأنه تطبيق. ويشهد مدى الآثار التي يحدثها على ذلك: من الافتتان والوهم العزيزين على الأدب الشعبي، حتى تسكين الألم والتذوق الجمالي لتجربة الماضي، وحتى التخريب واليوتوبيا اللذين تمتاز بهما أعمال معاصرة كثيرة. من خلال هذه التأثيرات المتعددة، تثبت التجربة الجمالية، كما تستَثمر في القراءة، تثبيتاً مباشراً قول إرازموس المأثور: تنتقل القراءة إلى السلوك Lectio transit in mores.

ولكن يمكن أن نميز محيطاً أكثر تميزاً للتطبيق، إذا ما وضعناه عند نهاية ثالوث آخر، يقحمه ياوس في نسيج البراعات الثلاث دون أن يرسخ التطابق طرفاً بطرف بين السلسلتين. وهذا الثالوث هو: الصنعة الفنية poiesis والتذوّق الجمالي aesthesis والتطهير[58] catharsis. وهناك شبكة كاملة من

الآثار تلتصق بالتطهير. فهو يدلّ في المقام الأول على أثر العمل، الذي هو أخلاقي أكثر مما هو جمالي: إذ يقترح العمل تقييمات جديدة، ومعايير لم يسمع بها من قبل، تواجه العادات المعمول بها أو تهزّها هزّاً[59]. ويتصل هذا الأثر اتصالاً وثيقاً بميل القراءة إلى التماهي مع البطل، وسماح القراء لأنفسهم بأن يهديهم الراوي الموثوق أو غير الجدير بالثقة. ولا يكتسب التطهير هذا الأثر الأخلاقي إلا لأنه يعرض، في المقام الأول، قوة توضيح وفحص وتوجيه يمارسها العمل بفضل تنائيه عن الآثار الخاصة بنا[60]. وهنا يسهل المرور من هذا المعنى إلى معنى أقوى أكد عليه ياوس، ألا وهو الفاعلية التوصيلية للعمل. وفي الحقيقة، فإن التوضيح هو توصيل في الجوهر، إذ هو «يعلمنا» النص من خلاله[61]. وما نجده هنا ليس مجرد ملاحظة مستمدة من أرسطو، بل سمة أساسية من سمات علم الجمال عند كانط ـ الإصرار على أن الطبيعة الكلية للجميل لا تكمن في شيء سوى في إمكان توصيله قبلياً. هكذا يشكل التطهير لحظة متميزة من التذوق الجمالي مفهومة بوصفها إدراكية خالصة، ألا وهي لحظة إمكان توصيل الفهم الإدراكي. فالتذوق الجمالي يحرر القارئ من الاهتمامات اليومية، ويطلق التطهير للقارئ عنان تقييمات جديدة للواقع تكتسب شكلها في إعادة القراءة. بل هناك أثر أبرع ينتج عن التطهير. فبفضل التوضيح الذي يقوم به التطهير، يتسبب في إحداث عملية تحويل، ليس فقط عاطفي بل معرفي أيضاً، مشابه لما يحدث في الأمثولة allegorese التي يمكن متابعة تاريخها حتى الوصول به إلى علم التفسير المسيحي والوثني. تحدث الصياغة الأمثولية حيثما نحاول «ترجمة معنى نص ما من سياقه الأول إلى سياق آخر، وهذا يعني القول: إعطاءه دلالة جديدة تتخطى أفق المعنى الذي تحدّه قصدية النص في سياقه الأصلي»[62]. وبالتالي فهذه القوة الأمثولية، من حيث هي مرتبطة بالتطهير، هي التي تجعل التطبيق الأدبي استجابة تشبه إلى حد بعيد الاستيعاب بالتمثيل analogizing للماضي في جدل المواجه لنا والمديونية.

هذه هي الإشكالية المتميزة التي تنشأ عن التطبيق، والتي لن تفلت مع ذلك من أفق الفهم المدرِك وموقف المتعة.

عند نهاية استقصائنا لنظريات القراءة المتعددة، وقد اخترناها حسب مقدار مساهمتها في مشكلتنا عن إعادة التصوير، تبرز سمات أساسية كثيرة تؤكد، كل منها بطريقتها، على البنية الجدلية لعملية إعادة التصوير.

وكان قد ظهر التوتر الجدلي الأول من المقارنة التي لم يكن بوسعنا سوى عقدها بين الشعور بدين معين، وهو ما ظهر لنا مصاحباً لأية علاقة تمثيل للماضي، وحرية التنويعات الخيالية التي يؤديها السرد في موضوعة التباسات الزمن، كما وصفناها في القسم السابق من هذا الجزء. والتحليلات التي قمنا بها تواً لظاهرة القراءة تفضي بنا إلى أن نخفف هذا التعارض السهل. يجب القول، قبل كل شيء، إن مشروع إقامة projection عالم سردي يكمن في عملية إبداعية معقدة، ربما لا تقلّ شعوراً بالدين عن عمل المؤرخ في إعادة البناء. ومشكلة الحرية الإبداعية ليست بالمشكلة البسيطة. ولا يشكل تحرير السرد من قيود التاريخ وإكراهاته ـ وهي القيود التي تختصر في البرهان التوثيقي ـ الكلمة الأخيرة حول حرية السرد. بل تشكل اللحظة الديكارتية فقط: الاختيار الحر في عالم المخيال. لكن الخدمة التي تؤديها لرؤية العالم التي يكافح المؤلف الضمني لتوصيلها للقارئ هي بالنسبة للقصص منبع إكراهات وقيود أكثر دقة ورهافة، تعبر عن لحظة الحرية الاسبينوزوية: وهي تحديداً الضرورة الداخلية. وحين يتحرر السرد من القيود الخارجية للبرهان التوثيقي، فإنه يتحدد داخلياً بالشيء نفسه الذي يشترعه خارج ذاته. وما دام الفنانون متحررين...فيجب أن يحرروا أنفسهم من أجل... وإذا لم تكن هذه هي الحالة، فكيف نفسر إذاً ذلك العذاب والعناء الذي تجرعه الخلق الفني كما تعبر عنه المراسلات واليوميات لأمثال فان كوخ وسيزان؟ وهكذا فإن القانون الصارم للخلق، الذي يهتمّ باستخلاص رؤية العالم التي يستوحيها الفنان استخلاصاً كاملاً قدر الإمكان، تتطابق سمةً فسمةً مع دين المؤرخ أو

قارئ التاريخ فيما يتعلق بالموتى[63]. وما تريد استراتيجية الإقناع التي نمّقها المؤلف الضمني فرضه على القارئ هو على وجه الدقة قوة الإقناع conviction (أو القوة التأثيرية illocutionary إذا جاز لنا استعمال مصطلحات نظرية الأفعال الكلامية) التي تؤيد رؤية الراوي للعالم. هكذا يسترسل الجدل بين الحرية والقسر، الداخل في صلب العملية الإبداعية، طوال العملية التأويلية التي يحدد ياوس خصائصها عن طريق الثالوث الخاص بالصنعة الفنية والتذوّق الجمالي والتطهير. والطرف الأخير في هذا الثالوث هو الطرف الذي تبلغ ذروتها فيه مفارقة الحرية المكرَهة، أو الحرية التي تطلقها القيود. ففي لحظة التوضيح والتطهير، يطلق للقراء عنان الحرية بالرغم منهم. وهذه المفارقة هي التي تجعل المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ صراعاً لا ينتهي فيه انصهار الآفاق بين توقعات النص وتوقعات القارئ إلا بسلام مشوب بالخطر.

وينشأ توتر جدلي ثانٍ عن بنية عملية القراءة نفسها. وقد بدا فعلاً أن من المستحيل تقديم وصف بسيط لهذه الظاهرة. لقد كان علينا أن نبدأ من قطب المؤلف الضمني واستراتيجيته في الإقناع، ثم نعبر إلى المنطقة الغامضة عن توجيهات القراءة، التي تكرِه القراء وتحررّهم معاً، لكي نصل أخيراً إلى جمالية التلقي، التي تضع القارئ والعمل في علاقة تعاون. ويجب أن يقارن هذا الجدل بالجدل الذي ظهر لنا أنه سمة مميزة لعلاقة التمثيل والنيابة ـ عن النابعة من لغز ماضوية الماضي. وليست المسألة أن نبحث عن مشابهة طرفاً بطرف بين لحظات التمثيل ولحظات نظرية القراءة. غير أن التكوين الجدلي للقراءة ليس بغريب عن جدل **المطابق والآخر والمثيل**[64]. على سبيل المثال، تتسبب بلاغة السرد بظهور مؤلف ضمني يحاول، من خلال إيقاعه بالقارئ وإغرائه، أن يجعل القارئ يتماهى به هو نفسه. ولكن ما أن يكتشف القراء المكان المعدّ لهم في النص، حتى يكفّوا عن الشعور بالإغراء، فيشعروا بالرهبة، ويلجأوا إلى أنفسهم لكي يتركوا مسافة تفصلهم عن النص، يعون

من خلالها المسافة بين التوقعات التي يطوّرها النص وتوقعاتهم الخاصة، بوصفهم أفراداً منخرطين في الهموم اليومية وأعضاءً من جمهور متعلم يشكله تراث كامل من القراءات. ولا يتمّ التغلب على هذا التذبذب بين المطابق والآخر إلا في العملية التي يصفها غادامر وياوس بكونها انصهار الآفاق، والتي يمكن اعتبارها النموذج المثالي للقراءة. وبمعزل عن بدائل الاختلاط والاغتراب فإن تقارب القراءة والكتابة يميل إلى الاستقرار بين التوقعات التي يخلقها النص، والتوقعات التي تسهم فيها القراءة، وهذه علاقة تمثيل، لا تخلو من مشابهة مع علاقة النيابة ـ عن التي يبلغ فيها الماضي التاريخي أوجه.

هناك خاصية أخرى جديرة بالاهتمام في ظاهرة القراءة، وهي أيضاً تولد جدلاً له مساس بالعلاقة بين إمكانية التوصيل والمرجعية (إذا كان من الجائز استخدام هذه المفردة، مع بعض التحوّط) في عملية إعادة التصوير. ونحن نستطيع أن نلج إلى هذه المشكلة من كلا طرفيها. نستطيع القول، كما في المخطط الذي قدمناه للمحاكاة3 في الجزء الأول، إن جمالية التلقي لا تستطيع التصدي لمشكلة التوصيل من دون التصدي لمشكلة الإحالة (أو المرجع)، ما دام ما يتمّ توصيله في التحليل الأخير، وبمعزل عن معنى العمل، هو العالم الذي يشترعه العمل، العالم الذي يشكل أفق العمل[65]. ولكن من الجانب المعاكس، يجب أن نقول إن تلقي العمل والترحيب بما يحلو لغادامر أن يسميه بـ«قضية» النص شيئان منتزعان من الذاتية الخالصة لفعل القراءة بشرط تسطيرهما في سلسلة القراءات، التي تعطي بعداً تاريخياً لهذا التلقي وهذا الترحيب. من هنا يندرج فعل القراءة ضمن جماعة قرائية تطوّر، تحت بعض الشروط الأثيرة، نوعاً من المعيارية والمحك الرفيع نقرّ بهما في الأعمال الكبرى، تلك الأعمال التي لا تكفّ عن الانفصال عن سياقها وإعادة الارتباط به في أكثر الأحوال الثقافية تشعباً. من هذه الزاوية، نعود إلى موضوعة مركزية في علم الجمال عند كانط، ألا وهي أن إمكانية

التوصيل تشكل مكوّناً جوهرياً للحكم على الذوق. فنحن لا نعزو لحكم تأملي هذا النوع من الكلية التي يعدّها كانط أمراً قبلياً، بل على العكس تماماً، نعزوها «للشيء ذاته» الذي يدعونا إلى النص. غير أنه بين «بنية النداء» - كما يسميها آيزر - وإمكانية التوصيل المميزة للقراءة المشتركة، تتأسس علاقة متبادلة، تكوّن جوهرياً قوة إعادة التصوير التي تنتمي للأعمال السردية.

يحملنا جدل أخير إلى أعتاب الفصل القادم. وهو يخص الدورين المعزوين للقراءة، اللذين إن لم يكونا متناقضين فهما مختلفان على الأقل. تبدو القراءة، على التناوب، عائقاً في مجرى الفعل ودافعاً جديداً للفعل أيضاً. وينتج هذان المنظوران للقراءة مباشرة وظيفتيها في المواجهة والربط بين العالم المتخيّل لدى النص والعالم الفعلي لدى القراء. وبقدر ما يُلحِق القراء توقعاتهم بالتوقعات التي طوّرها النص يتجردون هم أنفسهم عن الواقع إلى درجة يمكن مقارنتها بدرجة عدم الواقعية التي يتميز بها العالم السردي الذي ينزحون إليه. إذاً تصير القراءة مكاناً، هو نفسه غير واقعي، يستريح فيه التأمل. ومن ناحية أخرى، بقدر ما يدمج القراء - سواءً أحصل ذلك شعورياً أو لا شعورياً - برؤيتهم للعالم الدروس المستقاة من قراءاتهم، بغية زيادة المقروئية القبلية لهذه الرؤية، تصبح القراءة عندهم أكثر من مجرد مكان للتوقف، بل تصير الوسط الذي يجتازونه.

تجعل هذه الرتبة الثنائية للقراءة المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ سكوناً وحركة على السواء[66]. والنمط المثالي للقراءة، الذي يصوّره انصهار آفاق التوقع، وليس اختلاطها، لدى القارئ والنص هو الذي يوحد هاتين اللحظتين من إعادة التصوير في وحدة هشة للحركة والسكون. ويمكن التعبير عن هذه الوحدة الهشة في المفارقة التالية: كلما ازدادت لاواقعية القراء في قراءتهم، ازداد تأثير العمل في الواقع الاجتماعي عمقاً ونفوذاً. ألم يكن أقل أساليب الرسم تصويراً هو الذي أحدث أعظم التغييرات في رؤيتنا للعالم؟

نخلص من هذا الجدل الأخير إلى النتيجة التالية: إذا حبكت عقدة مشكلة إعادة تصوير الزمن داخل السرد القصصي فلن تجد هناك حل عقدتها.

8

الفصل الثامن

تقاطع التاريخ والقَصَص

مع هذا الفصل نبلغ الهدف الذي لم يتوقف عن كونه هادياً لعملية بحثنا، ألا وهو تحديداً، أن إعادة التصوير الفعلية للزمان تصير الآن زماناً إنسانياً من خلال التقاطع بين التاريخ والقصص[1]. وبينما كان التركيز منصبّاً في المرحلة الأولى على تغاير الردود التي يحملها التاريخ والقصص على التباسات الزمان الظاهراتي، أي استناداً إلى التضاد بين التنويعات الخيالية التي ينتجها السرد القصصي وإعادة تسجيل الزمان الظاهراتي في الزمان الكوني كما يشترطه التاريخ، وبينما اتّضح توازٍ من نوع ما في المرحلة الثانية بين النيابة عن الماضي التاريخي والتحوّل من العالم القصصي للنص إلى العالم الفعلي للقارئ، فإن ما سيعنينا الآن هو التقاء سلسلتين من التحليلات المكرّسة للتاريخ والقصص، على التوالي، بل حتى الإحاطة المتبادلة لعمليتي إعادة التصوير.

وهذا المرور من مرحلة يهيمن فيها تغاير الأهداف القصدية إلى مرحلة يظل فيها التفاعل يتأرجح قد أعدته التحليلات السابقة بعناية. أولاً بين زمان القصص والزمان التاريخي، تضمن الظاهراتية قابلية قياس معينة، وفرتْ

غرضية مشتركة لكلا النمطين السرديين، مهما كانت هذه الظاهراتية مفعمةً بالألغاز والالتباسات. وفي نهاية المرحلة الأولى، كانت هناك على الأقل إمكانية إثبات أن التاريخ والقصص يتشبثان بالمصاعب نفسها، وهي مصاعب ربما لا تحلّها الظاهراتية، ولكنها تفهمها وتنقلها إلى مستوى اللغة. ثم خلقت نظرية القراءة فضاءاً مشتركا للتبادلات بين التاريخ والقصص. وقد تصرفنا هناك وكأن القراءة معنية فقط باستقبال النصوص الأدبية. لكننا قراء نصوص تاريخية بقدر ما نحن قراء روايات. وتحتل جميع أشكال الكتابة، بما في ذلك كتابة التاريخ، مكانها في داخل نظرية موسعة عن القراءة. وبالنتيجة، تتجذّر عملية الإحاطة المتبادلة لكل منهما بالآخر، التي أشرتُ إليها سابقاً، في القراءة. بهذا المعنى، تنتمي تحليلات تواشج التاريخ بالسرد، التي سنوجزها فيما يأتي، إلى نظرية موسعة عن التلقي، يُعَدّ فيها فعل القراءة اللحظة الظاهراتية. وفي إطار مثل هذه النظرية الموسعة عن القراءة يحدث الانقلاب من التنابذ إلى التقارب في العلاقة بين السرد التاريخي والسرد القصصي.

ما يبقى إذاً هو الخطوة من التقارب إلى التقاطع.

وأعني بتقاطع التاريخ والقصص البنية العميقة، سواء أكانت أنطولوجية أو إبستمولوجية، التي يضفي بفضلها كل من التاريخ والقصص الصفة العينية على قصدياتهم الخاصة فقط عن طريق الاستعارة من قصدية الآخر. في النظرية السردية، يتطابق إضفاء الصفة العينية مع ظاهرة «الرؤية ـ كأن» التي وصفتُ بها الإحالة الاستعارية في كتابي «حكم الاستعارة». وقد تناولنا هذه المشكلة عن إضفاء الصفة العينية على الأقل مرتين: حاولنا في المرة الأولى، متابعين هيدن وايت، إضاءة علاقة الشعور التاريخي الذي يرمز إلى الماضي بذاته من خلال فكرة فهم المثيل، وفي المرة الثانية، حين وصفنا، في منظور مشابه لمنظور رومان إنغاردن، القراءة بأنها تحقيق للنص مأخوذاً باعتباره الجوهر الذي يجب أداؤه. وسأشرع الآن في بيان أن إضفاء الصفة

العينية لا يمكن الظفر به إلا بقدر ما يستثمر التاريخُ، من ناحية، السردَ بطريقة ما لإعادة تصوير الزمان، ومن ناحية أخرى، بقدر ما يستفيد السرد من التاريخ لتحقيق الغايات نفسها. ويؤشر هذا الإضفاء المتبادل للصفة العينية انتصار فكرة الصورة على شكل «التخيل كأن»، أو بحرفية أكثر، «يجعل من نفسه صورة من...».

إضفاء القصص على التاريخ

النصف الأول من أطروحتي أسهل توضيحاً. مع ذلك يجب أن لا نسيء فهم أهميتها، لسبب واحد، إذ لا يقتصر الأمر على تكرار ما ذكرناه في الجزء الأول عن دور الخيال في السرد التاريخي على مستوى التصور. بل هو قضية دور المخيال في استهداف الماضي كما كان فعلاً. ومن ناحية أخرى، لستُ أنكر أبداً غياب التناظر بين ماضٍ «واقعي» وعالم «غير واقعي»، بل يقتصر الموضوع على أن أبيّن بأية طريقة فريدة يندمج المخيال باستهداف ما سبق فكان، دون إضعاف استهدافه «الواقعي».

والمكان الفارغ الذي يراد للمخيال أن يملأه تشير إليه طبيعة ما كان يوجد نفسها، من حيث هو ما لا يلاحظ. وللاقتناع بهذا علينا فقط أن نقتفي أثر سلسلة من ثلاثة تقريبات للانوجاد كما كان ذات مرة. وسنرى حينئذٍ أن دور المخيال ينمو كلما زاد التقريب دقة. تأمل أكثر الافتراضات واقعية عن الماضي التاريخي، وهو الذي ابتدأت به بغية تحديد استجابة الشعور التاريخي لالتباسات الزمان. وقد قلتُ إن التاريخ يعيد تسجيل زمان السرد في إطار زمان العالم. وهذه أطروحة «واقعية» بمعنى أن التاريخ يحدد سياق ترتيبه الزمني على مقياس مفرد للزمان المشترك لما يسمى بـ«تاريخ» الأرض، أو «تاريخ» الأنواع الحية، أو «تاريخ» المجموعة الشمسية والمجرات. وإعادة تسجيل زمان السرد في إطار زمان العالم بما ينسجم مع مقياس زمني واحد يشير إلى خصوصية النمط المرجعي المميز لكتابة التاريخ.

وارتباطاً بهذا على وجه التحديد، تكمن أكثر الأطروحات «واقعية»، وهي القائلة إن المخيال يدخل للمرة الأولى في استهداف ما كان يوجد.

لسنا بناسين أن الفجوة بين زمان العالم والزمان المعيش لا تردم إلا من خلال بناء روابط معينة من شأنها أن تجعل الزمان التاريخي قابلاً للفهم والمعالجة. والتقويم الذي وضعته على رأس هذه الروابط، ينبع من الابتكار نفسه الذي نستطيع رؤيته وهو يعمل عند بناء المزولة أو الميل (gnomon). وكما يلاحظ ج.ز.فريزر في مطلع كتابه عن الزمان، إذا كان اسم المزولة نفسه يحافظ على شيء من معناه القديم(*)، حيث كان يعني: العارف والمستشار والخبير، فذلك لأنها تنطوي على فعل تأويل يعمل في داخلها، يوجه بناء هذه الوسيلة نفسه، التي تبدو في الظاهر بسيطة بالغة البساطة[2]. وتماماً مثلما يؤدي المترجم ترجمة متواصلة من لغة إلى أخرى، موصلاً بهذه الطريقة بين عالمين لغويين استناداً إلى بعض مبادئ التحويل، كذلك توصل المزولة بين عمليتين استناداً إلى بعض الافتراضات عن العالم. العملية الأولى هي حركة الشمس، والثانية هي حياة الشخص الذي يستشير المزولة. ويتضمن هذا الافتراض المبدأ الضمني في بناء وتشغيل الساعة الشمسية (ص3). والبنوة المزدوجة التي بدت لي أنها تميز التقويم واضحة هنا أصلاً. فمن ناحية، تنتمي المزولة إلى العالم الإنساني. فهي أداة يراد منها تنظيم حياة من ينشئها. ومن ناحية أخرى، تنتمي أيضا إلى العالم الفلكي: لأن حركة الظل مستقلة عن إرادة الإنسان. غير أن هذين العالمين لا يمكن أن يلتقيا في علاقة ببعضهما ما لم يقتنع الناس أن بالإمكان اشتقاق علامات ترتبط بالزمان من حركة الظل المسقط. وهذا الاعتقاد يتيح لهم أن ينظموا حياتهم على أساس حركات الظل، دون أن يتوقعوا من الظل أن يخضع لإيقاع حاجاتهم

(*) تدل كلمة (gnomon) على المزولة أو ميل عقرب الساعة الشمسية، ولكنها من حيث اشتقاق أصلها تعني العارف والعالم..

ورغباتهم (ص4). وما كان يمكن لهذا الاعتقاد أن يظهر لولا أنه يجسد نوعين من المعلومات حول بناء آلة المزولة: الأول يخصّ الساعة الناتجة عن اتجاه الظل على المزولة، والثاني يخص الموسم الناشئ عن طول الظل في الظهيرة. ومن دون التقسيم إلى ساعات ودوائر متداخلة المركز، لن نستطيع قراءة ميل المزولة. ويعني وضع مساقين متغايرين جنباً إلى جنب تشكيل افتراض عام عن الطبيعة ككل، وبناء أداة مناسبة ـ وهاتان هما الخطوتان الرئيستان في هذا الابتكار الذي يجعل من المزولة حين يندمج في قراءتها، قراءة للعلامات، وترجمة وتأويلا على حد تعبير فريزر. ويمكن اعتبار هذه القراءة للعلامات، بدورها، عملية تخطيطية يتمّ فيها التفكير بمنظورين عن الزمان معاً.

يمكننا أن نعيد قول كل ما قلناه عن التقويم بألفاظ مشابهة. ولا شكّ أن العمليات العقلية أكثر تعقيداً بكثير، ولاسيما الحسابات العددية التي تنطبق على النظم الدورية المختلفة المستدخلة بغية جعلها قابلة للقياس. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجانب المؤسساتي، وبالتالي السياسي، في تأسيس التقويم يؤكد على الطبيعة التأليفية في إقران الجانب الفلكي بالجانب الاجتماعي البارز للتقويم. وبرغم جميع الاختلافات التي يمكن العثور عليها بين الساعة والتقويم، فإن قراءة التقويم هي أيضاً تأويل لإشارات قابلة للمقارنة بقراءة الساعة الشمسية أو الساعة الآلية. فعلى أساس نظام دوري للمواقيت، يتيح لنا تقويم دائم أن نعين تأريخاً أو توقيتاً محدداً، أي مكاناً في منظومة التوقيتات الممكنة جميعاً لحدث ما يحمل علامة الحاضر، وضمناً علامة الماضي والمستقبل. وهكذا يعرض توقيت حدث ما الصفة التأليفية التي يتماهى بها حاضر فعلي مع لحظة محددة. أضف إلى ذلك أنه إذا كان مبدأ التوقيت يكمن في تحديد موقع حاضر معيش من خلاله لآن محددٍ (لحظة)، فإنه يكمن عملياً في تحديد الحاضر وكأنه (إذا تابعنا التعريف الهوسرلي للاستجماع، إعادة التذكر) لآنٍ (لحظة). فالتواقيت تنسب لحواضر محتملة،

أو حواضر متخيلة. بهذه الطريقة، يمكن أن تصير جميع الذكريات التي تراكمها ذاكرة جمعية ما أحداثاً مؤرخة، بسبب إعادة تسجيلها في زمان التقويم.

وقد يكون من السهل أن نطبّق الحجة نفسها على الروابط الأخرى بين الزمان السردي والزمان الكلي. فتعاقب الأجيال هو في الوقت نفسه معطى بيولوجي وجراحة ترقيعية للاستجماع بالمعنى الهوسرلي للكلمة. ومن الممكن دائماً نشر الاستجماع عبر سلسلة من ذكريات الأجداد، للحركة رجوعاً في الزمن بواسطة مدّ هذه الحركة الارتدادية من خلال الخيال، تماماً كما هو من الممكن لأي منا أن يضع زمانيته الخاصة في سلسلة الأجيال بمعونة، تصغر أو تكبر، من زمان التقويم. بهذا المعنى تخطّط - بالمعنى الكانطي للكلمة - شبكة المعاصرين والأسلاف والأخلاف العلاقة بين ظاهرة تعاقب الأجيال الأكثر بيولوجية في عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاف. وتؤكد الصفة المختلطة لهذا العالم الثلاثي على جانبه المخيالي.

من الواضح أننا نعثر في ظاهرة الأثر على تتويج الصفة المخيالية للروابط التي تؤشر إيجاد الزمان التاريخي. وهذه الوساطة المخيالية تفترضها سلفاً البنية المختلطة للأثر نفسه، مفهوماً بوصفه إشارة أثرية. وتعبّر هذه البنية المختلطة باختزال عن فعالية تأليفية معقدة، تدخل فيها أنماط سببية من الاستدلال المطبق على الأثر بوصفه علامة خلفها أحد وراءه وفعاليات تأويل مرتبطة بالصفة الدالة للأثر بوصفه شيئاً حاضراً يمثل شيئاً ماضياً. وهذه الفعالية التأليفية، التي يعبّر عنها الفعل «يقتفي الأثر» (retrace) خير تعبير، توجز بدورها عمليات معقدة لا تقل تعقيداً عن العمليات في أصل المزولة والتقويم. وتشتمل هذه العمليات على الحفظ والانتقاء والتجميع والإرشاد وأخيراً قراءة الوثائق والأراشيف، التي تتوسط أو تخطط، جاعلة منها مسلمة إعادة تسطير الزمان المعيش (أي الزمان في الحاضر). وإذا كان الأثر ظاهرة أكثر جذرية من الوثيقة أو الأرشيف، فذلك لأن استعمال الوثائق والأراشيف

هو الذي يجعل الأثر عاملاً فعالاً في الزمان التاريخي. والصفة المخيالية للفعالية التي تتوسط الأثر وتخططه واضحة في العمل العقلي الذي يصاحب تأويل البقايا أو المتحجرات أو الأطلال أو القطع المتحفية أو النصب. ولا تعزى لها قيمة وجودها كأثر أو إشارة أثرية، إلا حين نتصور سياق البيئة الاجتماعية والثقافية، أو باختصار حسب تعبير هيدغر الذي أشرنا إليه سابقاً، العالم الذي نفتقده والذي كان يحيط بالتذكار. وهنا مع عبارة «نتصور..» نلمس فعالية الخيال الذي يسهل الإلمام به في إطار التحليل التالي.

في واقع الأمر يزداد الدور التوسطي للقصص حين ننتقل من موضوعة إعادة تسطير الزمان المعيش في داخل الزمان الكوني إلى موضوعة ماضوية الماضي. فمن ناحية، تجد «واقعية» المؤرخ التلقائية تعبيرها النقدي في المفهوم الصعب عن «النيابة ـ عن»، الذي ميزناه بصراحة عن مفهوم التمثيل. وقد كنا نرغب من هذا في نقل ادعاء تمثيل ما لم يعد له وجود اليوم في الخطاب التاريخي الذي يقصده، وقوته على التحريض والمعالجة فيما يتعلق بجميع البناءات التاريخية، بقدر ما تُعَد إعادة بناءات. وقد أكدتُ أنا نفسي هذا الحق للماضي من حيث كان يوجد ذات مرة، بوضعي المقابلة مع فكرة الدَّين الذي ندين به للموتى. ومن ناحية أخرى، فإن طابع المراوغة لمفهوم النيابة ـ عن مقابلنا (Gegenûber)، مهما كانت إلزامية، قد أفضت بنا إلى لعبة منطقية تعطي فيها مقولات **المطابق والآخر والمثيل** شكلاً للُّغز دون أن تحلّه. وفي كل مرحلة من هذه اللعبة المنطقية يفرض المخيال نفسه بوصفه العامل الذي لا يستغنى عنه في التمثيل، جاعلاً منا مرة أخرى نقترب وجهاً لوجه من العملية التي تكمن في تزويد أنفسنا بصورة لما كان. ولستُ بناسٍ ما وجدناه لدى كولنغوود، باعتباره المتحدث الشرعي باسم المطابق، حول الوحدة الحميمة بين الخيال التاريخي وإعادة التفعيل. فإعادة التفعيل هي غاية الخيال التاريخي، وما يرمي إليه، وتتويج إنجازه. والخيال التاريخي، في المقابل، هو آلة إعادة التفعيل. وإذا انتقلنا من مقولة المطابق إلى مقولة الآخر

بغية التعبير عن لحظة ما يُعدُّ نائباً عن الماضي، فإن المخيال يبقى هو ما يحفظ الآخرية من الانزلاق نحو ما لا يقال. ودائماً من خلال الانتقال من **المطابق** إلى الآخر، بواسطة التعاطف والخيال، يُقَرِّب مني الآخر الذي هو غريب عني. وهكذا فإن تحليل هوسرل في التأمل الخامس من كتابه «تأملات ديكارتية»، الذي يعنى بعملية الازدواج، والاستدلال بالمماثلة التي هي أساسه، هو هنا تحليل مناسب تماماً. بالإضافة إلى ذلك، تتمّ المحافظة هنا على الموضوعة المركزية في علم اجتماع دلتاي التأويلي، وهي تحديداً أن كل وعي تاريخي يتجذر في قدرة أية ذات على نقل ذاتها إلى حياة نفسية غريبة عنها. وكما يلاحظ غادامر بهذا الخصوص، فإن عقلاً هنا يستوعب عقلاً. وإذا جمعنا بين موضوعتي هوسرل ودلتاي، فإن هذا الانتقال عن طريق المماثلة هو الذي يسوّغ عبورنا إلى المثيل ولجوءنا، كما يقول هيدن وايت، إلى علم المجاز في محاولة توفير معنى مقبول للعبارة التي أعطاناها رانكة، الذي حاول أن ينأى بنفسه عن أية صورة من صور الوضعية، حين قال: معرفة الماضي كما كان قد حدث فعلاً (wie es eigentlich gewesen). تأتي كلمة - (wie) التي تجيء ويا للمفارقة لتوازن -(eigentlich) لتتبنى قيمة مجازية لـ«مثل»، فتؤوَّل بمعنى استعارة ومجاز ومجاز مرسل وسخرية. هكذا يقع ما يسميه هيدن وايت بالوظيفة «التمثيلية» للخيال التاريخي مرة أخرى على حدود عملية «أن نتصور بأن...»، يوضح الخيال بها بعده العيني المرئي. فالماضي هو ما كان يمكنني أن أراه، وما كان يمكنني أن أشهده لو كنت هناك، تماماً كما أن الوجه الآخر للأشياء هو ما يمكنني أن أراه لو كنت أنظر إليها من الجانب الذي تنظر أنت إليها منه. وبهذه الطريقة، يصير علم المجاز الوجه المخيالي للتمثيل.

بقيت خطوة أخرى لابدَّ من اتخاذها، وهي تكمن في الانتقال من الماضي المؤرَّخ والماضي الذي يعاد بناؤه إلى الماضي الذي يعاد تصويره، وفي تخصيص مشروطية المخيال التي تقابل هذا المطلب في التصوير. من

هذه الناحية، لقد أشرت حتى الآن إلى المكان الفارغ للمخيال في عمل إعادة التصوير.

ويجب الآن أن نتحدث عن الكيفية التي تأتي بها سمات المخيال هذه، التي يصرح بها السرد القصصي، لإغناء هذه الوساطات المخيالية، وكيف يحدث، في هذه الواقعة نفسها، التواشج الفعلي بين القصص والتاريخ في إعادة تصوير الزمان.

لقد لمَحتُ إلى هذه السمات حين قدمت عبارة «نتصور بأن..». وهي تشترك جميعاً في خاصية إضفائها على استقصاد الماضي تحققاً شبه حدسي. والمشروطية الأساسية هنا مستعارة مباشرة من الوظيفة الاستعارية «للرؤية ـ كأن». ولقد تهيأنا منذ وقت طويل للترحيب بالمعونة التي تذهب إلى أن الإحالة الانشطارية للاستعارة تسهم في إعادة تصوير التاريخ للزمان. فبمجرد أن أقررنا أن كتابة التاريخ ليست شيئاً يضاف من الخارج إلى المعرفة التاريخية، بل هي شيء من داخلها، فلا شيء يمنعنا من الإقرار أيضاً أن التاريخ يحاكي في كتابته الخاصة أنماط الحبك التي يتداولها تراثنا الأدبي. بهذه الطريقة، رأينا هيدن وايت يستعير من نورثروب فراي مقولات المأساة والملهاة والرومانس والسخرية..الخ، ويزاوج هذه الأنواع الأدبية مع مجازات تراثنا البلاغي. ولكن لا يمكن حصر ما يستعيره التاريخ من الأدب بمستوى التأليف، وبالتالي بلحظة التصور. إذ ينطوي ما يستعيره أيضاً على الوظيفة التمثيلية للخيال التاريخي. وقد تعلمنا أن نعدَّ سلسلة معينة من الأحداث مأساوية، وسلسلة أخرى كوميدية...الخ. والشيء الذي يساعد، على وجه التحديد، في تواتر بعض الأعمال التاريخية الكبرى، التي صار التقدم التوثيقي يحتُّ في موثوقيتها العلمية، هو تناسب فنها الشعري وبلاغتها مع طريقة «رؤيتها» للماضي. وهكذا يمكن أن يكون العمل الواحد بعينه كتاباً تاريخياً عظيماً ورواية جميلة في الوقت نفسه. والمذهل في الأمر أن هذا التشابك بين القصص والتاريخ لا يثلم أبداً مشروع التمثيل الذي ينتمي

للتاريخ، بل بالعكس يساعد في تحقيقه.

وهذا الأثر القصصي، إذا جاز لنا أن نسميه كذلك، نجده يزداد ويتضاعف عن طريق الاستراتيجيات البلاغية المختلفة التي ذكرتها في مراجعتي لنظريات القراءة. إذ يمكن أن يُقرأ كتاب في التاريخ بوصفه رواية. ونحن بفعلنا هذا ندخل في ميثاق ضمني للقراءة وننخرط في الاشتراك الذي تقيمه بين الصوت السردي والقارئ الضمني. وبفضل هذا الميثاق، تتقلص دفاعات القارئ، ويُعلّق ضعف الثقة عن قصد، ويسود الاطمئنان. يتهيأ القارئ لتفويض المؤرخ بالحق المفرط في معرفة ما في أذهان الآخرين. وباسم هذا الحق، لم يتردد المؤرخون القدامى أن يضعوا على أفواه أبطالهم خطابات منحولة، لا تؤيدها الوثائق ولكنها تقبلها. ولم يعد المؤرخون المحدثون يبيحون لأنفسهم هذه الغارات الوهمية، وهي وهمية بالمعنى الصارم للكلمة. لكنهم ما زالوا يحتكمون بطرق أكثر مكراً إلى الروحية الروائية، حين يجتهدون في إعادة التفعيل، أي في إعادة التفكير بتقييم بعض الوسائل والغايات. إذاً فالمؤرخون ليسوا بممنوعين من «فك مغالق» سياق معين، أو من «ترجمة» سلسلة من الأفكار، أو من إضفاء «حيوية» خطاب داخلي عليها. ومن خلال هذه الناحية، نعيد اكتشاف أثر الخطاب الذي أكّد عليه أرسطو في نظريته عن «التعبير القصصي» (Lexis). «فالتعبير القصصي» ـ أو «القول» ـ وفق ما يرد في كتابه «الخطابة» يمتاز بميزة أنه «يضع الأشياء أمام عيوننا»، وبالتالي «يجعلها مرئية»[3]. هكذا تُتخذ خطوة إضافية هنا، فيما وراء الرؤية ـ كأن وبمعزل عنها، لا تحظر الاقتران بالاستعارة، التي تماثل وتندغم، والسخرية التي تخلق مسافة. فقد أُدخلنا إلى عالم الوهم الذي يخلط، بالمعنى الدقيق للكلمة، «الرؤية ـ كأن» بـ«الاعتقاد أننا نرى». وهنا يخضع «الإيمان بالحقيقة» الذي يميّز الاعتقاد إلى هذيان الحضور.

يدخل هذا الأثر الخاص بالقصص والتعبير السردي بالتأكيد في صراع مع الاحتراس النقدي الذي يمارسه المؤرخون في نواحي أخرى من مباحثهم

وكونهم يحاولون توصيل شيء ما للقارئ. لكنّ هناك اشتراكاً غريباً ينعقد أحياناً بين هذا الاحتراس والتعليق الإرادي لسوء المعتقد، ينبثق عنه الوهم في النظام الجمالي. وترد على البال عبارة «الوهم المسيطر عليه» لوصف هذه الوحدة السعيدة، التي تجعل من الصورة التي يرسمها ميشيليه عن الثورة الفرنسية، على سبيل المثال، عملاً أدبياً يمكن مقارنته بـ «الحرب والسلام» لتولستوي، التي تحدث فيها الحركة في اتجاه معاكس، أي من القصص إلى التاريخ، وليست من التاريخ إلى القصص.

أودّ الآن أن أقترح نمطية أخيرة لإضفاء السرد على التاريخ، الذي بدلاً من أن يبطل قصد المؤرخ في التمثيل، يعطي هذا القصد تحققاً كان يفتقر إليه، وهو شيء متوقع بحق في بعض الظروف التي سأتطرق إلى ذكرها. وفي ذهني تلك الأحداث التي تصرُّ الجماعة التاريخية على اعتبارها أحداثاً ذات دلالة، لأنها ترى فيها أصلاً لها وعودة إلى بداياتها. وتستمدّ هذه الأحداث، التي يمكن أن ندعوها «صانعة الحقبة» معناها من قدرتها على تأسيس أو تعزيز شعور الجماعة بهويتها، سواء أكانت هوية سردية، أو هوية أعضائها كذلك. وتولد هذه الأحداث إحساسات ذات كثافة أخلاقية واضحة، سواء أكانت نابعة من إحياء ذكرى متألقة أو إظهاراً لبعض الاشمئزاز أو السخط أو الأسف أو الشفقة أو حتى إطلاقاً لدعوة تناسي شيء ما. والمفترض أن يطرح المؤرخون إحساساتهم الشخصية جانباً. ومن هذه الناحية، ما زال نقد فرانسوا فوريه للإحياء والاشمئزاز صالحاً، وهو موقف أوجد عوائق دون النقاش المثمر لتفسيرات الثورة الفرنسية وتأويلاتها[4]. ولكن حين تتعلق المسألة بأحداث قريبة منا، مثل أوشفتز، يبدو أنه لا يعود من الممكن أو من المرغوب ممارسة نوع من التحييد الأخلاقي الذي ربما يتناسب أكثر مع حالة تاريخ ماضٍ ينبغي وضعه على مسافة كافية بغية فهمه فهماً أفضل وتفسيره تفسيراً أفضل. وبهذا الصدد، لا بدّ أن نستذكر الشعار التوراتي (في سفر التثنية) حين يقول: «زاخور» (تذكر!) الذي لا يتطابق بالضرورة لدعوة كتابة التاريخ[5].

وإنني لأقرُّ سلفاً أن قاعدة التقشف المطبّقة في الإحياء التبجيلي لابدَّ أن تُحترَم احتراماً أوفر من استعمالها في الاشمئزاز أو الحزن، ما دام تقديرنا للأحداث المحتفى بها ينصرف عن طيب خاطر نحو الأعمال العظيمة التي ينجزها أولئك الذين يطلق عليهم هيغل اسم رجال التاريخ العظماء، ويأتي من الوظيفة الإيديولوجية التي تضفي المشروعية على الهيمنة. وما يجعل من الإحياء التبجيلي موضع شبهة هو قرابته من تاريخ الغزاة والفاتحين، برغم أنني أعتبر إلغاء الإعجاب والتوقير والتبجيل أمراً مستحيلاً وغير مرغوب به واقعياً. وإذا كان الرعب الآسر (tremendum fascinosum) كما يسميه رودولف أوتو، يشكل الجوهر الانفعالي في تجربتنا عن المقدس، فإن معنى المقدس يظل بعداً عصياً من أبعاد المعنى التاريخي[6].

على أن للإعجاب وجهه الآخر، الذي يتمثل في الرعب المرهب tremendum horrendum الذي يستحق أيضاً أن يدافع عن قضيته. وسنرى أية معونة مفيدة يمكن أن يقدمها السرد لهذا الدفاع القضائي. الرعب هو الصورة السلبية من الإعجاب، تماماً كما أن الاشمئزاز هو الصورة السلبية للتبجيل. إذ يلتصق الرعب بالأحداث التي يجب ألا تُنسى. وهو يشكل الدافع الأخلاقي العميق لتاريخ الضحايا. (وأقول تاريخ الضحايا، وليس تاريخ المقهورين، لأن المقهورين أيضاً مرشحون للهيمنة على من أخفقوا). وضحايا أوشفتز هم ممثلو تاريخ جميع الضحايا في ذاكرتنا بامتياز. ونحر الضحايا هو الجانب الآخر من التاريخ الذي لا يستطيع العقل، مهما أوتي من براعة، تبريره، والذي يكشف فضلاً عن ذلك عن فضيحة عدالة التاريخ.

دور القصص في هذه الذاكرة عن الرعب هو النتيجة اللازمة للقدرة على الرعب، وكذلك على الإعجاب، الذي يتجه بنفسه نحو أحداث تحظى فرادتها الصريحة بالأهمية. وأعني بذلك أن الرعب كالإعجاب، يمارس وظيفة التفريد في داخل شعورنا التاريخي. وهو تفريد لا يستطيع أن يندمج في منطق للتحديد، ولا حتى في منطق للتفريد مثل ذلك الذي يشترك به بول

فين مع بارنيت[7]. وفيما يتعلق بالتفريد المنطقي، بل فيما يتعلق بالتفريد عبر الزمان الذي تحدثت عنه فيما سبق، فقد تهيأتُ لاستعمال عبارة «فرادة الأحداث الفريدة». وكل صورة من صور التفريد هي النظير المقابل لعمل التفسير الذي يربط الأشياء ببعضها. لكن الرعب يعزل الأحداث بجعلها بلا نظير، وفريدة بلا مثيل، فريدة بفرادة. وإذا كنت أتمسك بربط الإرعاب بالإعجاب، فذلك لأن الرعب يقلب الإحساس الذي نمضي به قدماً لملاقاة كل ما يبدو لنا توليدياً وإبداعياً. الرعب تبجيل مقلوب. وبهذا المعنى اعتبرت «الهولوكست» وحياً سلبياً، أو طور سيناء مضادة. ويبلغ الصراع بين التفسير الذي يربط الأشياء معاً والرعب الذي يعزلها ذروته هنا. لكن هذا الصراع الضمني ينبغي أن لا يفضي إلى ثنائية مدمّرة بين تاريخ قد يذوّب الحدث في التفسير ورد انفعالي خالص من شأنه أن يغنينا عن التفكير فيما لا يُفكَّر فيه. بل من الضروري أن نرتقي بكل من التفسير التاريخي والتفريد عبر الرعب، كلاً من خلال الآخر. وكلما زاد تفسيرنا استناداً إلى التاريخ، ازداد سخطاً، وكلما زاد رعب الأحداث ضغطاً علينا، ازددنا بحثاً وتطلباً لفهمها. ويكمن هذا الجدل في التحليل الأخير في طبيعة التفسير التاريخي نفسها التي تجعل الاسترجاع تضميناً سببياً فريداً. ويستند الاعتقاد المعبر عنه هنا إلى فرادة التفسير التاريخي الأصيلة، أي إلى أن التفسير التاريخي وتفريد الأحداث من خلال الرعب، وكذلك من خلال الإعجاب والتبجيل، لا يمكن أن يظلاّ يتبادلان التناقض.

بأية طريقة يكون القصص نتيجة لازمة لهذا التفريد من خلال الرعب أو من خلال الإعجاب؟

هنا مرة أخرى نواجه قدرة القصص على إحداث وهم الحضور، ولكنه وهم تسيطر عليه المسافة النقدية. وهنا مرة أخرى يكون على جزء من وظيفة التمثيل (بمعنى الحلول محل) التي تنتمي للأفعال المخيالية أن تفكَّ المغالق بجعلها مرئية. والعنصر الجديد هنا أن الوهم المسيطر عليه لا يهدف إلى

إحداث المتعة أو التسلية. بل هو يوضع في خدمة التفريد الذي ينتجه الإرعاب أو الإعجاب. والتفريد عن طريق المرعب، الذي ينصرف انتباهنا إليه بشكل خاص، سيكون مجرد إحساس أعمى، بصرف النظر عن الكيفية التي يرتقي أو يتعمق بها، من دون شبه ـ حدسية القصص. يمنح القصص عيوناً للراوي المرتعب. عيوناً يبصر بها وينتحب. وحالة الأدب الحاضرة عن الهولوكوست توفر برهاناً مستفيضاً على هذا. إما أن يعد المرء عدد الجثث، أو يروي أسطورة الضحايا. وفيما بين هذين الاختيارين يكمن تفسير تاريخي، تفسير تصعب (إن لم نقل تستحيل) كتابته، ليكون متطابقاً مع قواعد تعليل تحميل التبعة الفريد.

وحين ينصهر القصص بهذه الطريقة بالتاريخ، فإنه يرجع التاريخ إلى أصلهما المشترك في الملحمة. أو بعبارة أدق: ما فعلته الملحمة في عالم الإعجاب تفعله قصة الضحايا في عالم الإرعاب. وهذه الملحمة السلبية تقريباً تحافظ على ذاكرة المعاناة، على نطاق الشعوب، تماما كما حولت الملحمة والتاريخ في بدايتيهما مجد الأبطال الزائل إلى شهرة خالدة. في كلتا الحالتين، يوضع القصص في خدمة ما لا يُنسى[8]. وهو يسمح لكتابة التاريخ أن تتساوى مع الذاكرة. إذ يمكن أن توجد كتابة للتاريخ بدون ذاكرة حين تكون مدفوعة بالفضول وحده. ثم تنحو نحو الغريب العجيب، الذي لا يمثل مجلبة للتوبيخ في ذاته، كما يطالب بذلك بول فين بالنسبة إلى تاريخ روما الذي يعلمه. ولكن قد تكون هناك جرائم لا يجوز تناسيها، وتدعو صيحات الضحايا للسرد أكثر مما تدعو للانتقام. وإرادة أن لا تنسى وحدها هي التي تستطيع أن تمنع هذه الجرائم من الوقوع ثانية إلى الأبد.

إضفاء التاريخ على القصص

هل يقدّم القصص، من جانبه، سمات موصلة بصياغته التاريخية، بالطريقة نفسها التي يدعو بها التاريخ، كما رأينا، إلى صياغة قصصية تصبّ

في خدمة قصده في تمثيل الماضي؟

سأتفحص الان افتراض أن السرد القصصي يحاكي بطريقة ما السرد التاريخي. إذ يمكن القول إن رواية شيء ما تعني روايته كما لو كان ماضياً. فإلى أية درجة يشكل هذا الـ«كأنما الماضي» أمراً جوهرياً للمعنى السردي؟

الإشارة الأولى إلى أن «كأنما الماضي» هذا سيشكل جزءاً من المعنى، الذي ننسبه لكل سرد، ذات طبيعة نحوية صارمة. إذ تروى الحكايات والسرود في صيغة الزمن الماضي. في الحكاية الخرافية، تشير صيغة «كان ما كان في قديم الزمان» إلى طريقتنا في الدخول إلى السرد. وبالطبع لست بغافل أن هذا المعيار قد تعرض للنقد على يد هارالد واينرتش في كتابه «الزمان اللغوي»[9] Tempus. ولا يمكن فهم تنظيم الأزمنة اللغوية، عند واينرتش، إلا إذا تم فصلها عن التحديدات التي ترتبط بتجزئة الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل. ولا يدين الزمان اللغوي (Tempus) بشيء للزمان الفلسفي (Zeit). وليست الأزمنة اللغوية سوى إشارات يطلقها متكلم إلى مستمع، داعياً هذا المستمع أن يتلقى رسالة لفظية ويحلّ شفرتها بطريقة ما. وقد تفحصت في الجزء الثاني من هذا الكتاب تأويل الأزمنة اللغوية من خلال التوصيل[10]. و«سياق الكلام» هو الذي يطغى على التمييز الأول الذي يحظى عندنا بالأهمية ما دام يغطي التضاد بين القص (erzählen) والتعليق (besprechen). ولا ينبغي أن تعدَّ هذه الأزمنة اللغوية التي تحكم القص ذات وظيفة زمنية محددة، بل تتصرف وكأنها مجرد ملاحظات للقارئ تقول له: هذا هو السرد. والموقف الذي يقابل الرد ينبغي أن يكون استرخاءاً وانفصاماً، قياساً بالتوتر والالتزام عند بلوغ التعليق. ولذلك فالماضي الكامل والماضي الناقص هما زمنان لغويان يستخدمهما السرد، ليس لأن السرد يرتبط بطريقة أو أخرى بالأحداث الماضية، سواء أكانت واقعية أو قصصية، بل لأن هذه الأزمنة اللغوية تتجه بنا نحو موقف الاسترخاء. ويصح الشيء نفسه، كما نعلم، على ملاحظات الاسترجاع والاستباق على طول محور

التوصيل الثاني الذي هو محور التعبير، وعلى «الركون إلى الراحة» على طول محور التوصيل الثالث. وقد ناقشتُ في الجزء الثاني ما تدين به نظرية الزمان في السرد لعمل واينرتش. ما يوضحه كتاب «الزمان اللغوي» هو أن هذه الأزمنة تكوّن نظاماً معقداً تعقيداً لانهائياً غير التمثيل الخطي للزمان، الذي سارع واينرتش بوصله بالتجربة الزمنية المعيشة المعبر عنها بألفاظ الحاضر والماضي والمستقبل. وقد أطلعتنا ظاهراتية التجربة الزمنية على عدة أوجه غير خطية للزمان، وعلى دلالات فكرة الماضي التي تنبع من هذه الأوجه غير الخطية. ولذلك يمكن الوصل بين الزمان اللغوي والزمان الفلسفي بما ينسجم بحسب نمطيات غير هذه الخطية. وإنها لوظيفة من إحدى وظائف القصص أن يستبين ويستكشف بعض هذه الدلالات الزمنية التي تسويها التجربة اليومية أو تزيلها. زد على ذلك أن القول إن استعمال الماضي مجرد علامة تشير إلى الدخول في السرد دون أن تكون له أية دلالة زمنية لا يبدو قولاً مقبولاً واقعياً. بل يبدو أن فكرة وجود علاقة للسرد بشيء ما مثل الماضي القصصي ذات فائدة أكثر. وإذا كان السرد يدعو إلى اتخاذ موقف انفصال، أليس ذلك لأن زمن الماضي في السرد يستهدف شبه ـ ماضٍ زمني؟

ما الذي نعنيه بشبه ـ الماضي؟ في القسم الثالث من هذا العمل، عند نهاية تحليلي «الألعاب مع الزمان»، غامرت بافتراض يبدو لي أنه يجد أفضل تسويغ له في النقاش الحالي. واستناداً إلى هذا الافتراض تكون الأحداث المروية في السرد القصصي وقائع ماضية لأن الصوت السردي، الذي نستطيع أن نعدّه هنا متماهياً بالمؤلف الضمني، هو مجرد قناع قصصي للمؤلف الواقعي. يتحدث الصوت، راوياً ما حدث له. والدخول إلى القراءة يعني تضمين الميثاق بين القارئ والمؤلف الاعتقاد بأن الأحداث التي يرويها الصوت السردي تنتمي لماضي هذا الصوت(11).

إذا صحَّ هذا الافتراض فنستطيع القول إن القصص شبه ـ تاريخي،

تماماً كما أن التاريخ شبه ـ قصصي. ويكون التاريخ شبه ـ قصصي بمجرد أن يضع شبه ـ حضور الأحداث «أمام عيون» القارئ عن طريق إضافات سردية حية غير حدسيتها وحيويتها، الصفة المتملصة لماضوية الماضي، التي تضيؤها مفارقات التمثيل. ويكون السرد القصصي شبه ـ تاريخي بمقدار ما تكون الأحداث غير الواقعية المروية وقائع ماضية بالنسبة للصوت السردي الذي يخاطب القارئ. وبهذا تشبه الأحداث الماضية ويشبه القصص التاريخ.

والعلاقة فضلاً عن ذلك دائرية. فالقصص بصفته شبه ـ التاريخية يضفي على الماضي صبغة الحيوية التي تجعل من كتاب عظيم في التاريخ تحفة أدبية.

والسبب الثاني الذي يدعو لاعتبار «كأنما الماضي» أمراً جوهرياً للسرد القصصي له علاقة بالقاعدة الذهبية في الحبك، حيث نقرأ لدى أرسطو تحديداً أن الحبكة الجيدة يجب أن تكون محتملة أو ضرورية. بل إنه يقابل بصراحة بين ما كان من الممكن أن يقع وما وقع فعلاً (فن الشعر 145 ـ 5). يهتم التاريخ بالماضي الفعلي، بينما يعنى الشعر بالممكن. على أن هذا الاعتراض ليس بأكثر إلزاماً من اعتراض واينرتش. إذ لم يكن أرسطو معنياً على الإطلاق بالاختلاف بين الماضي والحاضر. وهو يعرّف ما وقع من خلال الجزئي وما كان يمكن أن يقع من خلال الكلي: «ما يقوله أو يفعله نمط من الناس، في وقت معين، إما على مقتضى الاحتمال أو بالضرورة» (145ل ب9)[12].

واحتمالية الكلي هي التي تطرح مشكلة هنا. وهذه الاحتمالية ليست بعديمة الصلة، عند أرسطو نفسه، بما سميناه تواً بشبه ـ الماضي. ففي الصفحة نفسها التي تتمّ فيها المقابلة بين التاريخ والشعر، يطري أرسطو شعراء المأساة لأنهم اكتفوا بـ«استعمال الأسماء التاريخية، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الشيء المحتمل ممكن التصديق، أما ما لم يقع فإننا لا نشعر أنه محتمل». يقترح أرسطو هنا أننا لكي نميل إلى تصديق شيء ما فيجب أن

تكون للمحتمل علاقة إمكانية المطابقة verisimilitude مع ما حصل سابقاً. فهو غير معني فعلاً ما إذا كان يوليسز أو أغاممنون أو أوديب أناساً حقيقيين في الماضي. لكن يجب أن تتظاهر المأساة بإحالة إلى خرافة تكمن وظيفتها الرئيسة في ربط الذاكرة والتاريخ بالمستويات السحيقة من حكم الأسلاف.

غير أن تظاهر الماضي هذا بالقصص قد غطت عليه لسوء الحظ النقاشات الإجمالية التي أثارتها الرواية الواقعية. وهكذا يُخلط احتمال المطابقة مع نمط المشابهة بالواقع الذي يضع القصص على مستوى واحد مع التاريخ. من هذه الناحية، يصح بالتأكيد القول إن الروائيين الكبار في القرن التاسع عشر يمكن أن يُقرأوا بوصفهم مؤرخين مساعدين أو بعبارة أفضل بوصفهم علماء اجتماع، وكأن الرواية كانت تشغل مكاناً ما زال فارغاً في عالم العلوم الإنسانية. على أن هذا المثال لا يخلو من تضليل في آخر المطاف. إذ لا يتعلق الأمر بأن تقوم الرواية بدور تاريخي أو اجتماعي مباشر، يضاف إلى دورها الجمالي، لكي تثير مشكلة جديرة بالاهتمام فيما يتعلق باحتمال مطابقتها مع الخارج. وينبغي العثور على المحاكاة الحقيقية للفعل في الأعمال الفنية التي يتضاءل اهتمامها بعكس حقبتها. والتقليد، بالمعنى العادي للكلمة، هو العدو الذي لا يضاهى للمحاكاة هنا. فالعمل الفني لا يكشف عن وظيفته في القيام بمحاكاة حقيقية إلا حين ينقطع عن هذا النوع من احتمال المطابقة. وهكذا يختلف شبه ـ الماضي في الصوت السردي اختلافاً كلياً عن ماضي الشعور التاريخي. لكنه يتماهى بالمحتمل بمعنى ما كان يمكن أن يقع. وهذه الملاحظة «الماضوية» هي التي تتردد في كل ادعاء بالمطابقة بعيداً عن التصوير المرآوي للماضي.

إن التأويل الذي أقترحه هنا للصفة «شبه ـ التاريخية» للقصص يتداخل تداخلاً واضحاً بالتفسير الذي اقترحته أيضا للصفة «شبه ـ القصصية» للماضي التاريخي. وإذا صحّ أن إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تتمثل في أن يطلق، استرجاعياً، بعض الإمكانيات التي لم تتحقق فعلياً في الماضي

التاريخي، فإن القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريرية بسبب طبيعته شبه ـ التاريخية. بهذه الطريقة يصبح شبه ـ الماضي في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيات المدفونة في الماضي الفعلي. إذ يتضمن «ما كان يمكن أن يحدث» ـ أو الممكن على حد تعبير أرسطو ـ كلاً من احتمالات الماضي «الواقعي» والاحتمالات «غير الواقعية» في السرد الخالص.

وربما كانت هذه القرابة العميقة بين احتمال المطابقة في السرد الخالص والإمكانيات غير المتحققة في الماضي التاريخي تفسر، بدورها، لماذا لا تشكل حرية القصص في علاقتها بقيود التاريخ ـ وهي القيود التي يختصرها البرهان التوثيقي ـ كما ذكرنا سابقاً، الكلمة الأخيرة عن حرية القصص. وإذا تحرر القصص من القيد الخارجي للبرهان التوثيقي، أفلا يخضع داخلياً لالتزامه بشبه ـ ماضيه، الذي هو اسم آخر لاحتمال المطابقة؟ إذا تحرر الفنانون من ...فلا بدَّ أن يجعلوا أنفسهم أحراراً من أجل...إن تصدق هذه الحال فكيف نفسر عذاب الخلق الفني ومعاناته؟ ألا يمارس شبه ـ الماضي في الصوت السردي قيداً داخلياً على الإبداع الروائي يفرط في شدته لكونه لا يتطابق مع القيد الخارجي للوقائع التوثيقية؟ ألا يتظاهر قانون الإبداع العسير، الذي يتمثل في نقل أدق صورة مكتملة لرؤية العالم من شأنها أن تحيي الصوت السردي، بمحاكاة دين المؤرخ، حتى لا يمكن تمييزه عنه، لأناس الماضي والموتى؟ دَينٌ بدَينٍ، فمن منهما، المؤرخ أم الروائي، الأكثر إفلاساً؟

في الختام، يستند تقاطع التاريخ مع القصص في إعادة تصوير الزمان، في التحليل الأخير، على التداخل المتبادل، فتتبادل اللحظة شبه ـ التاريخية للقصص الأماكن مع اللحظة شبه ـ القصصية للتاريخ. وفي هذا التقاطع، في هذا التداخل المتبادل، وفي تغيير الأمكنة، يتأصل ما نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخيالية للسرد، على خلفية التباسات ظاهراتية الزمان[13].

أي نوع من أنواع التشميل يقبل هذا الزمان، الصادر عن إعادة التصوير من خلال السرد، إن كان عليه أن يكون قادراً أن يستهدف بوصفه الجماعي الفريد الذي يلمُّ أطراف جميع إجراءات التقاطع التي وصفناها لتونا؟ ذلك هو السؤال الذي يظل بحاجة إلى فحص.

9

الفصل التاسع

التخلي عن هيغل

أصبحت المواجهة مع هيغل التي أُزمع القيام بها ضرورة بفعل انبثاق مشكلة ناشئة عن النتيجة التي أفضت إليها الفصول الخمسة السابقة. وهذه المشكلة، التي أوجزت بيان خطوطها العامة في الصفحات التمهيديّة في القسم الثاني من هذا الجزء، تنبع من المسلمة الخاصة بواحديّة الزمان، التي ما برحت تلهج بها كل فلسفة عظيمة عن الزمان. ويُمثِّل الزمان دائماً في هذه الفلسفات بوصفه مفرداً جمعياً. وهذه المسلمة لا تستطيع أن تأخذ بها ظاهراتيات الزمان، المشار إليها سابقاً، إلا على حساب مصاعب كبرى سأعود إلى تناولها مرة أخرى في الفصل الختامي. أما السؤال الآن فيتعلّق بما إذا كان الشعور التاريخي الواحدي، القادر على مقارنة نفسه بهذه الواحديّة المسلّم بها عن الزمان، وعلى جعل التباساته مثمرة وذات جدوى، ينشأ عن تقاطع الاستهدافات المرجعيّة للسرد التاريخي والقصصي.

فيما يخصّ مشروعيّة هذا السؤال الأخير، لن أعود إلى الحجّة المستمدة من دلالة كلمة (تاريخ) على الأقل في الحقبة الحديثة. غير أننا سنتناول هذه الحجّة في بداية الفصل القادم. أما هنا فأُفضّل البحث عن مستند

لسؤالنا عن تشميل الشعور التاريخي في المصاعب التي واجهناها سابقاً في سياق الفصل الذي كرّسناه لواقعيّة الماضي في ذاته. إذا كان الإخفاق النسبي، كما أقررنا حينئذٍ، لكل فكر عن الماضي في ذاته ينبع من تجريد الماضي، ومن انفصام روابطه بالحاضر والمستقبل، ألا ينبغي البحث عن الجواب الحقيقي لالتباسات الزمان في نمط الفكر الذي يريد أن يحيط بالماضي والحاضر والمستقبل ككل؟ ألا ينبغي لنا أن نكشف من تباين الأنواع الرئيسة، التي يقوم عليها تمثيل الماضي بذاته (إعادة التفعيل، طرح الآخريّة والاختلاف، الاندماج الاستعاري) عن عرض من أعراض نوع من التفكير لم يجرؤ على الارتقاء بنفسه لتناول التاريخ بوصفه تشميلاً للزمان في الحاضر الأبدي؟

من هذا السؤال يأتي الإغراء الهيغلي.

الإغراء الهيغلي

لم يعد التاريخ الذي تتخذ منه الفلسفة الهيغليّة موضوعتها الرئيسة هو نفسه تاريخ المؤرخين، بل هو تاريخ فيلسوف[1]. ويتحدث هيغل عن «تاريخ العالم»، وليس عن «تاريخ كلي». لماذا؟ لأن الفكرة القادرة على منح التاريخ وحدة ـ أي فكرة الحريّة ـ لا يفهمها سوى شخص جاب فلسفة الروح كلها، كما صوّرتها «موسوعة العلوم الفلسفيّة»، أي شخص فكّر بالظروف التي تصنع الحريّة، العقليّة والواقعيّة، في عمليّة التحقق الذاتي للروح. بهذا المعنى، لا يستطيع أحد سوى الفيلسوف أن يكتب هذا التاريخ[2].

ولذلك لا توجد مقدمة واقعيّة لـ«تطبيق الفكر على التاريخ» (ص25). فهو يؤسس نفسه من دون أيّة نقلة أو مرحلة وسطى على فعل إيمان فلسفي ينتمي إلى الجوهر نفسه الذي ينتمي إليه النظام: «إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها هي الفكرة البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل

يحكم العالم، ولذلك فإن تاريخ العالم قد جرى بحسب عمليّة عقليّة» (ص27)[3]. يظلّ هذا الاعتقاد، عند المؤرخ، مجرد افتراض، مجرد «مسلمة»، وبالتالي فكرة مفروضة قبلياً على الوقائع. أما عند الفيلسوف المتأمل فهو يمتلك سلطة «تعريف ذاتي» للنظام برمته. هذه هي الحقيقة ـ حقيقة أن العقل ليس مجرد مثال عقيم، بل هو قوة. وهو ليس محض تجريد، أو شيئاً كان ينبغي أن يكون، بل هو قوة لامتناهية تنتج، خلافاً للقوى المتناهية، الظروف الصالحة لتحققها. هذه العقيدة الفلسفيّة تلخّص خير تلخيص «ظاهراتيّة الروح» وكذلك «الموسوعة»، وتتولى مرة أخرى تفنيدها العنيد للانشطار بين نظام شكلي للفكرة ونظام تجريبي يقوم على الوقائع. فما هو واقعي هو عقلي، وما هو عقلي هو واقعي. هذا الاعتقاد الذي يحكم كل الفلسفة الهيغليّة للتاريخ، لا يمكن تقديمه إلا بطريقة مفاجئة ودفعة واحدة، ما دام النظام ككل هو الذي يبرهن عليه[4].

لكن فلسفة التاريخ لا تكتفي بتحصيل الحاصل البسيط هذا الذي أشرت إليه. ذلك أنها إذا شاءت في التحليل الأخير أن تكشف عن نفسها بوصفها تحصيل حاصل عملاقاً، ففي نهاية المطاف، أي حيث يبدو تحصيل الحاصل هذا برهاناً. وأودّ الآن أن أركز على صياغات هذا الاجتياز ففيها يتحقق إلغاء السرد (Aufhebung). ويضع هيغل هذه الصياغات تحت إشارة «تحديدات» العقل (Bestimmung). وحين لم يتمكن كتاب «محاضرات في فلسفة التاريخ»، لكونه عملاً شعبياً نسبياً، من إعادة إنتاج بنية البرهان المعقدة التي تستعيرها «الموسوعة» من المنطق الفلسفي، فقد اكتفت «المحاضرات» بصورة محاججة أكثر خارجيّة، منشأة على لحظات مألوفة عن فكرة تحصيل الحاصل العاديّة (دون العودة إلى التناهي الخارجي): وتتمثل هذه اللحظات في الهدف والوسيلة والمادة والتحقق. ولهذا التقدم من خلال لحظات أربع في الأقل حسنته في توضيح أن معضلة المساواة بين العقلي والواقعي، التي هي صورة من صور التأمل المستعجل، حين تتحدد بالعلاقة بين الوسيلة

والغاية، قد تبدو قادرة على التأسيس بسهولة أكثر. وهذا التراجع عن تناول الكفاية النهائيّة لا يخلو من دلالة بالنسبة لمشكلة توسط كامل، كما سيتضح بعد قليل.

تكمن اللحظة الأولى من العمليّة الفكرية في وضع غاية نهائيّة للتاريخ: «تفسر محاولة تحديد العقل بنفسه ـ إذا اعتبرنا العقل ذا علاقة بالعالم ـ السؤال عمّا هي الغاية النهائيّة (Endzweck) للعالم» (ص44). وليس هذا التصريح الحاد بتصريح مفاجئ، إذا تذكرنا أن فلسفة التاريخ تسلم قبلياً بالنظام الشامل. وهي وحدها تتيح لنا ان نعلن أن هذه الغاية النهائيّة تتمثل في التحقق الذاتي للحريّة. وتميّز نقطة الانطلاق هذه، بنقلة واحدة، تاريخ العالم الفلسفي، الذي يدعى مرة أخرى تأملاً فكرياً في التاريخ. وبالنتيجة، يقرأ التاريخُ الفلسفي التاريخَ ـ وهو في الأساس التاريخ السياسي ـ تحت هداية فكرة أن الفلسفة وحدها يمكن أن تضفي عليه المشروعيّة بالكامل. ويصحّ القول إن الفلسفة تقحم نفسها في طرح السؤال نفسه.

وعلى أيّة حال، فإن تأملاً لا يتصدى لأسئلة الغاية والمادة والتحقق لن يتمكن من تخطي مستوى «التحديد المجرد للروح» (ص47)، بمعزل عن «برهانها» التاريخي. وفي حقيقة الأمر، فإن تحديد الروح، من خلال طريق آخر سوى براهينها لا يمكن تعيينه إلا من خلال مقابلتها بالطبيعة (المصدر نفسه). وتبقى الحريّة نفسها مجردة ما دامت تبقى في مقابلة مع التحديدات عن طريق المادة الخارجيّة. إذاً تجد قوة الروح على البقاء «في داخل نفسها» (bei sich) وجهها «الخارجي» في المادة. وحتى التقديم الموجز لتاريخ الحريّة، بوصفه امتداداً كمياً للحريّة، ـ حيث لم يكن في الشرق سوى شخص واحد حر، وحيث كانت قلة من الأحرار لدى الأغريق، وحيث الإنسان، بما هو إنسان، حر في المسيحيّة الجرمانيّة (ص54) ـ يظلّ قولاً مجرداً ما دمنا لا نعرف وسيلته. بالتأكيد لدينا هنا تخطيطيّة لتطور الروح وتخطيطيّة «لأدوار» تاريخ العالم، لكننا نفتقر إلى التحقق والواقع الذي

يتماشى مع الإثبات المدوي أن الهدف الوحيد للروح هو جعل الحريّة واقعيّة (ص55 ـ 67). والملاحظة «العينيّة» الوحيدة التي تعطى لإثبات أن الروح تنتج نفسها بوصفها «نتاجها الخاص» (ص48) تتمثل في تماهيها مع «روح شعب» (Volksgeist) (ص55). وروح شعب هذه على وجه التحديد في جوهرها وفي وعيها، أي في التاريخ الأصلي، تحقق التمثيل. وعلى نحو عام، مع روح شعب، نعبر عتبة التاريخ ونترك وراء ظهورنا المنظور الفردي المحدود. مع ذلك، لا يعبر هذا التقدم الواقعي نحو ما هو عيني حدود «التحديد المجرد» ما دام يكتفي بأن يضيف إلى أرواح الشعوب المتعددة روح العالم (Weltgeist)، تاركاً بهذه الطريقة جنباً إلى جنب تعددية إلهية للأرواح وأحادية الروح الكليّة. وما دمنا لم نسلط الضوء على الكيفيّة التي تكون بها روح شعب جزءاً من روح العالم فإننا لم نتغلب على تجريد إثبات أن «تاريخ العالم ينتمي إلى عالم الروح». كيف يمكن لانحدار أرواح شعب معين، إذا أخذ في زمان ما على انفراد، وصعود أرواح شعب آخر، أن يشهد على خلود روح العالم، أي خلود الروح الكليّة بما هي كذلك؟ وكون الروح الكليّة تدخل على التوالي في هذا التصور التاريخي أو ذاك هو نتيجة لازمة للإثبات (الذي ما زال مجرداً) حول كون الروح الكليّة روحاً واحدة طوال تعيّناتها المختلفة. وتحقق معنى هذا العبور الذي تسلكه الروح الكليّة من شعب إلى آخر هو أقصى نقطة في الاستيعاب الفلسفي للتاريخ.

عند هذه النقطة الحاسمة يظهر السؤال حول الوسيلة التي تمنحها الحريّة لذاتها بغية تحقيق ذاتها في التاريخ. وعند هذه النقطة أيضاً تتدخل الأطروحة الشهيرة عن «مكر العقل». لكن من المهم عند هذه النقطة أن نلاحظ أن مكر العقل يشكل خطوة واحدة فقط في طريق التحقيق الكامل للعقل في التاريخ. زد على ذلك، أنّ هذه المحاججة نفسها تشتمل على خطوات متعددة، تتسم جميعها بالمحاذير، كأنما المراد منها تلطيف صدمة متوقعة (ص68 ـ 93).

وأول شيء يجب أن نعلمه هو أن حل الوسائل يجب البحث عنه في نظرية للعمل إذ إن أول تحقيق لهدف الحرية يتمثل بالفعل في توظيف هذه الحرية في مصلحة ذاتيّة، لأن «الحق اللامتناهي للذات هو الذي يشبع عن طريق نشاطه وعمله» (ص70). بهذه الطريقة يُطرَح جانباً كل تنديد أخلاقي من أنانيّة مزعومة للمصلحة. وعلى هذا المستوى نفسه أيضاً من نظريّة الفعل يمكن إثبات أن المصلحة تتلقى طاقتها الدافعة من «الانفعال أو الهوس» (passion). ونحن نتذكر قولاً آخر شهيراً لهيغل: «ما من شيء عظيم تحقق في العالم دون انفعال (هوس)» (ص73). بعبارة أخرى، ليس الاقتناع الأخلاقي بشيء من دون تعبئة كاملة وبدون تحفظ من أجل فكرة يحركها الانفعال والهوس. والرهان في هذا القول هو على وجه التحديد ما يسميه الوعي الحاكم في «ظاهراتيّة الروح» بالشر، أي التركيز على جميع قواي الفاعلة من أجل إشباع الأنا.

كيف تستطيع روح العالم، المولودة من روح شعب ما، أن تضمّ هذه الاعتقادات، بوصفها «وسيلة» تحققها، مع أنها اعتقادات متجسدة في مصالح، وتحركها الانفعالات، ويماهيها الفكر الأخلاقي بالشر؟ يستدعي التأمل هنا ثلاث خطوات جديدة.

الأولى، تضاف خطوة حاسمة لتحليل الانفعال (الهوس). في القصد الذي يلازم الانفعال يتخفى قصدان: أحدهما يعيه الفرد، والآخر يجهله. على الجانب الأول، يتجه الفرد بذاته نحو غايات محددة ونهائيّة، وعلى الجانب الثاني، يخدم على غير معرفة منه، مصالح تتخطى وجوده الشخصي. فكل من يفعل شيئاً ما، ينتج آثاراً غير مقصودة تجعل أفعاله تفلت من مقاصده وتطوّر منطقها الخاص. وكقاعدة عامة، «فإن فعلاً مباشراً يمكن أن يحتوي كذلك شيئاً أوسع مما يظهر في إرادة فاعله ووعيه» (ص75)[5].

وعن طريق اللجوء إلى هذا القصد الثاني الخفي، يعتقد هيغل أنه

اقترب من هدفه، الذي يتمثل في إلغاء الصدفة (ص28). لأن هذا الذي هو «ما سوى المقصود»، بالنسبة إلى تاريخ أصيل وتاريخ تأملي، قد يكون الكلمة الأخيرة[6]. ويتمثل «مكر التاريخ» على وجه الدقة في أن يتناول الـ«ما سوى» هذا ويضمّنه في خطط روح العالم (Weltgeist).

كيف؟ عن طريق خطوة ثانية قدماً نترك تاريخ المصالح الذاتيّة ونبدأ في التأمل في الآثار غير المقصودة للفرد على عالم مصالح الشعب أو الدولة. لذلك يجب أن نضمّن نظريّة «الوسيلة» نظريّة أخرى عن «مادة» التاريخ العقلي. والدولة هي المكان، التصور التاريخي، الذي تجتمع فيه الفكرة مع تحققها. وخارج الدولة، لا توجد مصالحة بين الروح، التي تسعى لتحقيق الحريّة، والأفراد الذين يبحثون انفعاليّاً بـ(هوس) عن إشباع في أفق مصالحهم الخاصة. وتظلّ هناك هوة قائمة بين ما «في ـ ذاته» في هذه الحريّة المتجهة صوب الإرادة، وما «من أجل ـ ذاته» في الانفعال. ولا يستجيب هيغل لهذا التناقض بمصالحة سهلة. بل يبقى التناقض حاداً ما بقيت المحاججة ضمن قيود تناقض السعادة والشقاء. وفي الحقيقة، يجب أن نعترف أن «التاريخ ليس التربة التي تنمو فيها السعادة» (ص79). بل المفارقة أن صفحات سعادة الشعوب هي الصفحات التي تبقى بيضاء .**ويجب أن نتخلى عن العزاء من أجل التوصل إلى المصالحة.** وهكذا قد نتمكن من أن نربط هذه الخطوة الثانية بالخطوة الأولى. ومن وجهة نظر الفرد، فإن المصير الكارثي لرجال من طراز الاسكندر المقدوني أو قيصر (وربما نابليون أيضاً) هو تاريخ مشروع فاشل. (إذ يظل هذا التاريخ حبيساً في إطار الدائرة الذاتيّة للفعل فيضلل مقصده). ولن يبدو فشل هؤلاء الأفراد ذا دلالة إلا من خلال وجهة نظر المصالح العليا للحريّة وتقدمها في الدولة.

تبقى هناك خطوة أخيرة لابدّ من الإقدام عليها، وقد لمّح إليها المثال السابق. فبمعزل عن «التربة» - (Boden) التي هي الدولة ـ حيث تتوافق مصالح الحريّة العليا، التي هي في الوقت نفسه مصالح الروح، والمصالح الذاتيّة

الأنانية للأفراد، تتطلب المحاججة أيضاً فاعلين استثنائيين قادرين على حمل مصائرهم، التي تتخطى ما هو سائد ومألوف، وحيث تضيف النتائج غير المقصودة لأفعالهم حريّة داعمة لتقدم مؤسسات الحرية. ويسمي هيغل الذوات الفاعلة في التاريخ، التي يتداخل فيها الانفعال والفكرة المطلقة، بـ«رجال التاريخ العظام» (die grossen Welthistorischen Individeun) (ص76). وهم يظهرون على مشهد الأحداث حين تحمل الصراعات والتناقضات شهادة على حيويّة روح شعب ما، وحين تبحث «فكرة إنتاجيّة» ما (ص82) عن إفساح المجال لتطوّر إضافي. وهذه الفكرة الإنتاجيّة لا يعرفها أحد. فهي تسكن الرجال العظام، دون أن يفطنوا لها، وتظل انفعالاتهم تستهدي بالكامل بهذه الفكرة التي تبحث عن تحقيق لها. ويمكننا أن نقول، بعبارة أخرى، إنهم يجسدون kairos سمة عصر ما. فأصحاب الانفعال هم أهل الشقاء في الوقت نفسه. يهبهم انفعالهم الحياة، ويسلبها منهم مصيرهم. وهذا الشر وهذا الشقاء هما «تحقيق الروح». بهذه الطريقة، تختلط النبرة العالية للأخلاقيين مع حقارة الحساد. وما من جدوى في التوقف كثيراً أمام القول المأخوذ من «ظاهراتيّة الروح»، الذي اقتبسَتْه من غوته: «ما من سيّد بطل أمام خادمه الخصوصي» (ص87). وبالمقارنة مع هذين النوعين من الأفراد ذوي المزاج السيء، اللذين غالباً ما يكونان شخصاً واحداً بعينه، يجب أن تواتينا الجرأة على القول إن «الشخص القوي لابدّ أن يطأ بقدميه على أزهار مجهولة كثيرة، وأن يدمّر أزهاراً كثيرة في طريقه» (ص89).

الآن فقط يتحدث هيغل عن «مكر العقل» (List der Vernunft) (المصدر نفسه). ولذلك فهو يتحدث عنه في سياق اكتسب الدقة من خلال الطابع المزدوج للشر والشقاء، أولاً، شريطة أن تكون مصلحة جزئيّة يحييها انفعال عظيم، عفو الخاطر، في خدمة إنتاج الحريّة لذاتها، وثانياً شريطة أن يتمّ تدمير الجزئي بغية الإبقاء على الكلي. ويكمن «المكر» هنا فقط في حقيقة أن العقل «يجعل الانفعالات تعمل في خدمته» (المصدر نفسه). فبالإضافة إلى

مظهرها الهدّام الواضح من منظور خارجي، وطبيعتها الانتحاريّة الواضحة داخليّاً، فهي تحمل مصير غايات عليا. ومن هنا تأتي أطروحة مكر العقل لتحتلّ المكان الذي تعزوه مباحث العدالة الإلهيّة (أو الثيوديسيا) للشر حين تحتجّ أن وجود الشر ليس عبثاً. غير أن هيغل يؤمن بأن فلسفة الروح تفلح حيث أخفقت مباحث العدالة الإلهيّة حتى الآن، لأنها وحدها تبيّن كم يستفيد العقل من الانفعالات، وينشر قصديتها الخفيّة، ويدمج قصدها الثاني بالمصير السياسي للدولة، ويجد في رجال التاريخ العظام نخبة مغامرة الروح هذه. وأخيراً هاهي الغاية النهائيّة تجد «وسيلتها»، التي لا تكون خارجيّة عنها، بقدر ما تسعى لإشباع غاياتها الجزئيّة التي تحقق بها هذه النخبة الروحيّة أهدافاً تتعالى عليها، وبقدر ما يكمن تبرير التضحية بالجزئيّة، التي هي الثمن الذي يجب سداده، في مكتب العقل الذي تملأه هذه التضحية.

وهكذا يشار إلى النقطة الحاسمة. في مصالحة من دون عزاء، لا تتلقى الجزئيّة التي تعاني، لسبب مجهول عندها، أي إشباع. ولقد ترك شيلر مع حزنه: «فإن قلنا بأن العقل الكلي يتحقق في العالم فإننا لا نحيل بالتأكيد إلى هذا الفرد بالذات أو ذاك الفرد بعينه» (ص28).

لكن المدخل لمحاضرات هيغل لم يكتمل بعد. إذ ما زال هناك شيء ما ناقص إذا كان التحقق العيني للروح الكليّة (Wirklichkeit) يساوي هدفها النهائي أو غاية التاريخ (Endzweck). من هنا يأتي تطوير طويل مكرّس لمادة (das Material) (ص93 ـ 115) العقل الحر. وليست هذه المادة سوى الدولة نفسها، التي أشرنا سابقاً إلى دورها عند حديثنا عن التربة التي تنمو فيها عروق عمليّة التحقق الفعلي للحريّة بأسرها. وحول هذا القطب تتجاذب جميع القوى التي تعطي لحماً ودماً لروح الشعوب (دين، علم، فن)، وهذا ما لن نخوض فيه هنا.

والأكثر إدهاشاً أن نتيجة متابعة هذا المساق الذي يتخطى حدود هذا المبحث، تبدو أنها توحي أن مشروع الإدراك أو التحقق الفعلي للروح لا

يمكن أن ينتهي أبداً. من هنا تضاف للمرحلة الرابعة، المعنونة بالتحقق الفعلي (ص44 ـ 124)، التي يميزها تأسيس الدولة القائمة على الحقوق على أساس فكرة مؤسسة ما، مرحلة تكميليّة أخرى عن «مساق تاريخ العالم» (ص124 ـ 151)، حيث يجب أن يكون «مبدأ التطور» بدوره مبنياً على أساس تلك «المراحل المتعاقبة» (ص129) التي تستدعي هي نفسها بحثاً لا ينصرف إلى البدايات بقدر ما ينصرف إلى «مساق» (Verlauf) هذا التطور (ص138). ففي هذا «المساق» (Verlauf) وحده يكتمل التاريخ الفلسفي للعالم ـ أو بالأحرى معه نصل أخيراً إلى أساس العمل الذي سيلي. وينحصر كل ما يبقى في جمع التاريخ الفلسفي للعالم القديم، «المسرح الواقعي لتاريخ العالم» (ص190)، حيث يجب أن ينتظم هذا المساق حول مبدأ مناسب «للأطوار» (dic Einteilung der Weltgeschichte) (ص197) لأن إنجاز هذه المهمة هو الذي يشكل البرهان المطلوب[7].

ما الذي يصيره الزمان التاريخي في عمليّة التحقق الفعلي هذه؟ لدى المقاربة الأولى تبدو فلسفة التاريخ وكأنها تكرّس عدم اختزال الصفة الزمانيّة للعقل نفسه، إلى حد أن يتساوى العقل بأعماله. ونحن قد نصف هذه العمليّة بأنها عمليّة «تطور». لكن عمليّة تزمين التاريخ، إذا استعملنا تعبير رينهارت كوسيلك الذي سأعود إليه في الفصل القادم، لا تستنفد نفسها في أرخنة العقل التي تبدو نتيجة هذه العمليّة. فطراز هذا التزمين نفسه هو الذي يثير سؤالاً.

أما لدى مقاربة أضيق، فيبدو وكأن عمليّة التزمين ترتفع إلى فكرة «عودة إلى الذات» (Rückkehr in sich selber) (ص149) للروح ومفهومها من خلال الواقع الذي تتماهى به مع حضورها. ويجب القول إن الفلسفة «معنيّة بما هو حاضر وواقعي» (ص151). وهذه المساواة بين الواقع والحضور هي التي تشير إلى إلغاء السرديّة في التأمل الفكري في التاريخ. وهذا هو المعنى النهائي للعبور من التاريخ الأصيل والتأملي إلى التاريخ الفلسفي[8].

وتستحق الطريقة الي تتحقق بها هذه المساواة بعض الانتباه. وهي في الحقيقة قضيّة تختلف اختلافاً كبيراً عن مجرد إدخال شيء من التحسين على فكرة التقدم، برغم الإثبات الأولي «الدافع الاكتماليّة» (ص125) الذي يضع مبدأ التطور في إطار فلسفة التنوير. النبرة المستعملة للتنديد بالإهمال المفهومي وتفاهة تفاؤل فلاسفة التنوير (Aufklärer) تفاجئنا بحدتها. والصورة المأساويّة عن التطور، التي يقدمها هيغل، بالإضافة إلى السعي لتطابق المنطقي والمأساوي لا تترك مجالا للشك في إرادة هيغل بالأصالة عند تناوله تزمين التاريخ. والتضاد بين الروح والطبيعة هو الأداة التعليميّة لهذا الاختراق المفهومي. «ولذلك فإن التطور ليس بالعمليّة المسالمة الخالية من المعاناة والصراع كما هو الحال في الحياة العضويّة، بل هو جهد عصيب ضد إرادتنا، ضد ذاتنا عينها» (ص127). ودور هذا السلب، وعمل السلب، لن يفاجئ القارئ الذي ائتلف مع المقدمة الطويلة في «ظاهراتيات الروح». والجديد في الأمر هو التطابق بين الزمان التاريخي وعمل السلب. «يتمثل مفهوم الروح في أن التطور التاريخي يجب أن يحدث في العالم الزماني. غير أن الزمان يحتوي تعيين السلبيّة» (المصدر نفسه). وتتوفر صياغة أوضح في قوله: «هذه العلاقة بالعدم هي الزمان، وهذه العلاقة هي بحيث إننا لا نستطيع فقط أن نفكر فيها بل يمكننا أن ندركها بحدسنا الحسي» (المصدر نفسه). كيف؟ وأين؟ في «سلسلة المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» ومن خلالها (ص129)، التي، حين تشير إلى القطيعة بين الزمان البيولوجي والزمان التاريخي تدل على «عودة» الزائل إلى الأبدي.

إن مفهوم «المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» هو بحق المعادل الزماني لمكر العقل. فهو زمان مكر العقل. والشيء الجدير بالملاحظة أكثر من سواه هنا هو أن مفهوم «المراحل المتعاقبة» يكرر، على ارتفاع أعلى للّولب الكبير، سمة واحدة أساسيّة من سمات الحياة العضويّة التي يقطع على الرغم من ذلك معها. وهذه السمة هي سمة دوام الأنواع التي تضمن تكرار

المطابق وتجعل التغير مساقاً دورياً. ينقطع الزمان التاريخي عن الزمان العضوي في أن «التغير، في هذه الحالة، لا يحدث على السطح فحسب، بل في عمق المفهوم وداخله» (ص128). «في العالم الطبيعي، لا تتقدم الأنواع، ولكن في عالم الروح، كل تغير تقدم» (المصدر نفسه)، مع التحوط في أن التغير في المعنى من هنا فصاعداً يؤثر في فكرة التقدم. وعند التحول من تصور إلى آخر، يحدث نسخ وإعلاء للتصور السابق. وهذا ما يفسر السبب في أن «الظواهر الروحيّة تحدث في إطار وسط زماني» (المصدر نفسه). ولذلك فإن تاريخ العالم هو في جوهره «تعبير عن الروح في الزمان، تماماً كما أن الطبيعة هي تعبير عن الفكرة في المكان» (المصدر نفسه). لكن المماثلة بين الروح والطبيعة سرعان ما تحوّل هذا التضاد البسيط إلى مجرد مقابلة تعليميّة. وتمتلك التصورات الروحيّة تواتراً مماثلاً لدوام الأنواع. لدى الوهلة الأولى، يبدو هذا الدوام ممتنعاً على عمل السلب. «إذا لم يعتدِ اللا ـ وجود على شيء ما، فنحن نصفه بأنه دائم» (ص127 ـ 128). وفي الحقيقة، فإن الدوام يكمّل عمل السلب، بفضل الصفة التراكميّة في التغير التاريخي. بهذا المعنى، تتماثل «المراحل» في تاريخ العالم، على صعيد التاريخ، مع دوام الأنواع الطبيعيّة، غير أن بنيتها الزمانيّة تختلف في أن الأمم تذهب، بينما «تبقى» إبداعاتها (ص129). ويمكن لهذه المتوالية من التصورات، بدورها، أن ترتقي بنفسها إلى الأبديّة، لأن التواتر الذي تحرزه كل خطوة، برغم اضطراب الحياة ـ وبفضله ـ يتم تبنيه في تواتر أعلى هو العمق الحاضر للروح. ولا نستطيع أن نغالي في قيمة الجانب الكيفي لهذا التواتر في مقابل الجانب الكمي في الزمان الكرونولوجي (الترتيبي). وتوجز الصياغة الصقيلة من النسخة الأولى من المحاضرات بقولها: «يمثل تاريخ العالم بالتالي المراحل المتعاقبة في تطور ذلك المبدأ الذي يكمن محتواه الجوهري في الشعور بالحريّة» (ص129 ـ 130) إيجازاً جيداً الاختلافات والمماثلات بين مساق الطبيعة ومساق تاريخ العالم. فليست «المراحل المتعاقبة» متوالية زمانيّة

ترتيبيّة، بل هي طي هو في الوقت نفسه نشر، وعمليّة تكشّف، وعودة من الروح إلى ذاتها. والهويّة بين التكشّف والعودة هي حاضر أبدي. وليس إلا من خلال تأويل كمي محض لمتوالية المراحل التاريخيّة تظهر العمليّة لامتناهيّة، وتبدو وكأنها لن تضمّ إليها قط غايتها المؤجلة أبداً. أما بالنسبة لتأويل كيفي لتواتر هذه المراحل ومساقها، فإن العودة إلى ذاتها لا تتيح لها أن تتبدد في اللامتناهي السيء لتقدم لا ينتهي.

بهذه الروح يجب أن نقرأ المقطع الأخير من طبعة هوفمايستر «للعقل في التاريخ»: «لكن ما تكون عليه الروح الآن، قد كانت عليه دائماً من قبل...فللروح جميع مراحل الماضي الذي ما زال ملتصقاً بها، وتتكوّن حياة الروح في التاريخ من دورة من الدول المختلفة، ينتمي بعضها للحاضر، بينما بدا بعضها الآخر في صور الماضي...وتلك اللحظات التي يبدو أن الروح طلعت منها ما زالت تنتمي لها في أعماق حاضرها. وكما مرّت عبر جميع لحظاتها في التاريخ، لا بدّ أن تمرّ عبرها مرة أخرى في الحاضر ـ في المفهوم الذي شكّلته عن ذاتها» (ص151).

وهذا هو السبب في أن التضاد بين الماضي الذي لم يعد له وجود والمستقبل بوصفه منفتحاً ليس بتضاد جوهري. يكمن الاختلاف بين الماضي الميّت والماضي الحيّ، ويرتبط هذا الأخير بما هو جوهري. إذا كان اهتمامنا كمؤرخين يدفعنا نحو ماضٍ خلا وانقضى وحاضر زائل، فإن اهتمامنا كفلاسفة يعيدنا نحو ما ليس بماضٍ ولا مستقبل، نحو ما هو موجود، نحو ما له وجود أبدي. لذلك إذا كان هيغل يحصر نفسه بالماضي، مثل مؤرخ غير متفلسف، ويرفض كل أشكال التوقع والتنبؤ، فذلك لأنه يلغي الأزمنة اللغويّة، تماماً كما فعل بارمنيدس في قصيدته، وكما فعل أفلاطون في «طيماوس»، مع فعل «الوجود» الفلسفي. صحيح أن إدراك الحريّة لذاتها يتطلب «تطوّراً»، ولا يستطيع تجاهل «كان» و«يكون» عند المؤرخين، ولكن فقط لأن علينا أن نميّز فيها بين إشارات «يكون» الفلسفيّة. إلى هذه الدرجة،

ومع هذا التحوّط، يحمل التاريخ الفلسفي سمات شكل استرجاع. صحيح أن في فلسفة التاريخ، كما في فلسفة الحق، فلسفةً تأتي إلى المشهد متأخرة جداً. لكن ما يعني الفيلسوف في الماضي هو إشارات النضج التي يشعّ فيها وضوح كافٍ حول ما هو جوهري. ويتمثل رهان هيغل في أن هناك معنى تراكمَ يكفي فيها لفكّ مغالق الغاية النهائيّة للعالم في علاقته بغاياته والمادة التي تضمن تحققها.

وقبل أن نعرض الأطروحة الهيغليّة عن الزمان التاريخي للنقد، دعونا نقيّم ما تراهن عليه هذه المناقشة فيما يتعلق بتحليلنا في الفصول السابقة.

تبدو الفلسفة الهيغليّة في البداية قادرة على إنصاف دلالة الأثر. أليس هو تطور أثر العقل في التاريخ؟ في النهاية، ليست هذه هي الحال. إذ يلغي افتراض وجود الزمان التاريخي في الحاضر الأبدي أكثر مما يتحدى الصفة التي لا يمكن تخطيها لدلالة الأثر. ودعونا نتذكر أن هذه الدلالة تكمن في كون الأثر يدلّ دون أن يجعل شيئاً ما يظهر. مع هيغل يزول هذا التحفظ. إذ يعني تشبث الماضي في الحاضر بقاءه. ويعني البقاء الركون إلى الحاضر الأبدي في الفكر التأملي.

ويصحّ قول الشيء نفسه عن المشكلة التي تطرحها ماضويّة الماضي. ولا شكّ أن الفلسفة الهيغليّة لها مسوّغاتها الكاملة في التنديد بتجريد فكرة الماضي في ذاته. لكنها تذوّب ولا تحلُّ مشكلة علاقة الماضي التاريخي بالحاضر. ألا تتعلق القضيّة، في نهاية المطاف، أنها بينما تحتفظ بالآخر بقدر الإمكان، تريد إثبات النصر النهائي للمطابق؟ وبالنتيجة، يختفي أي عقل بلجوئه إلى الأنواع الرئيسة للمثيل، لأن علاقة التمثيل (بمعنى النيابة عن) هي التي فقدت علة وجودها raison d'être ، تماماً كما فقدت الفكرة المطلقة أثرها الذي ارتبطت به.

الوساطة الشاملة المستحيلة

يجب أن نعترف أن نقد هيغل يستحيل ما لم نضمنه التعبير البسيط عن شكوكيتنا فيما يتعلق باقتراحه الأساسي القائل إن «الفكر الوحيد الذي تحمله الفلسفة معها هو الفكرة البسيطة عن العقل ـ فكرة أن العقل يحكم العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي هو عمليّة عقليّة». هذه هي عقيدته الفلسفيّة، التي يمثل مكر العقل صنوها الدفاعي، والتطور مشروعها الزماني. نعم، تقتضي منا النزاهة العقليّة الاعتراف، بالنسبة لنا، بأن فقدان المصداقيّة الذي باشرته الفلسفة الهيغليّة عن التاريخ له دلالة واقعة فكريّة، لا نستطيع أن نقول بخصوصها إننا حققناها ولا إنها حدثت وحسب، ولا نعرف بخصوصها ما إذا كانت إشارة إلى كارثة ما زالت تشلُّنا أو إلى انعتاق لا نتجرأ على الاحتفاء بمجده. واطّراح الهيغليّة وراء ظهورنا، سواء من وجهة نظر كيركغارد، أو فويرباخ، أو ماركس، أو المدرسة الألمانيّة في التاريخ ـ هذا إن لم نأتِ على ذكر نيتشه، الذي سأشير إليه في الفصل القادم ـ يبدو لنا نوعاً من البداية، بل نوعاً من الأصل. أعني أن هذا الخروج يرتبط ارتباطاً حميماً بطريقة طرحنا للأسئلة التي لم نعد قادرين على ضمانها من خلال صورة من صور العقل أعلى من الصورة التي يشير إليها عنوان هيغل: «العقل في التاريخ»، بأكثر مما نستطيع القفز فوق ظلنا.

وبالنسبة لتاريخ الأفكار، يمثل الانهيار السريع المدوي للهيغليّة، بعد أن كانت نمطاً فكرياً مسيطراً، واقعة بارزة أشبه بالزلزال. ولكن من الواضح أن كونها حدثت وحدثت بهذه السرعة لا يبرهن على شيء. غير أن الأسباب التي يزعمها خصوم هيغل لسقوط فلسفته، وهي في الواقع فلسفات حلت محلَّ فلسفته، تبدو اليوم قضيّة من كبرى قضايا سوء الفهم والضغينة، إذا ما قُرئت النصوص الهيغليّة قراءة حذرة. وهكذا تكمن المفارقة في أننا يجب أن نتنبّه إلى الصفة الفريدة لهذا الحدث الفكري فقط حين ننكر تشويهات المعنى التي سهّلت إقصاء فلسفة هيغل(9).

إن نقداً جديراً بهيغل يجب أن يضع نفسه أمام تأكيده المركزي أن الفلسفة لا تستطيع أن تحظى بالحاضر فقط، من خلال إلمامها بالماضي المعروف، مأخوذاً بوصفه بذرة استباقيّة للمستقبل، بل أيضاً بالحاضر الأبدي الذي يضمن الوحدة الضمنيّة للماضي المنقضي وتجليات الحياة القادمة التي تعلن عن نفسها أصلاً عن طريق ما نفهمه، لأن ما نفهمه كان قد مضى عهده سلفاً.

وهذا العبور، هذه الخطوة التي يستعاد بها الماضي المنقضي في حاضر كل عصر، ويتساوى مع الحاضر الأبدي للروح، هي التي بدا من المستحيل أن ينجزها من جاءوا خلفاً لهيغل، واتخذوا مسافة تنأى بهم عن عمله. وحقّاً ما هي الروح الكليّة التي تجمع بين أرواح الشعوب وروح العالم؟ هل هي نفسها الروح التي كانت تطلب، في فلسفة الدين، وترفض معاً الحكايات ورموز الفكر المجازي[10]؟ وإذ انتقلت إلى حقل التاريخ، هل تستطيع روح مكر **العقل** أن تظهر بمظهر آخر غير روح لاهوت خجول، مع أن هيغل ولا شكّ حاول جاهداً أن يجعل الفلسفة لاهوتاً دهرياً؟ في الحقيقة أن روح القرن، في الأقل منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر فصاعداً، استبدلت في كل مكان بكلمة «إنسان» ـ أو إنسانيّة، أو الروح الإنسانيّة، أو الثقافة الإنسانيّة ـ روح هيغل، التي لا نعرف حقاً بخصوصها ما إذا كانت إنساناً أم إلهاً.

ربما لم يكن بالإمكان التنديد بالالتباس الهيغليّ إلا على حساب التباس آخر من مقاس مساوٍ. ألا يجب على الروح الإنسانيّة أن تدعي ملكية كل صفات الروح إذا أرادت الادعاء بأنها قد أخرجت الآلهة من بوتقة خيالها؟ ألم يكن اللاهوت أكثر انحطاطاً وعاراً في إنسانيّة فيورباخ والنوع الإنساني الخير؟ توضح لنا هذه الأسئلة أننا لسنا دوماً بقادرين أن نتعرّف على أسبابنا التي نقدمها ضد هيغل بين الأسباب التي قدمها من انتصروا عليه.

وأيضاً ما الذي يجب أن نقوله عن التحول الذي حدث في الشعور التاريخي نفسه حين تسبب في مواجهة مع عظمة الإنسانيّة، لأسبابه الخاصة، عن طريق قلب إنسانوي للروح الهيغليّة؟ والحق أن انعتاق كتابة التاريخ الألمانيّة، التي فاضت على حقل أوسع من رانكة، والتي حاربها هيغل بلا طائل، لم يكن بوسعها إلا رفض المفاهيم التوجيهيّة في فلسفة هيغل عن التاريخ، بدءاً من فكرة الحريّة حتى فكرة التقدم، بوصفها إقحاماً للقبلي في حقل البحث التاريخي. ولم يعد أحد يفهم أو حتى يعير انتباهاً لمحاججة هيغل في أن المسلمة عند المؤرخ حقيقة عند الفيلسوف. وكلما زاد التاريخ في تجريبيته، تناقصت مصداقيّة التاريخ التأملي. ولكن من لا يرى اليوم كيف تطفح كتابة التاريخ التجريبيّة بـ«الأفكار»، وهي التي ظنت نفسها براء من التأمل؟ وفي كم من هذه «الأفكار» نتعرف اليوم على نظائر غير معترف بها لشبح هيغل، بدءاً من مفاهيم روح شعب، أو الثقافة، أو العصر[11]؟

إذا كانت هذه المحاججات المضادة لهيغل لم تعد تتحدث معنا اليوم، إذاً فما الذي يمتلك تلك الواقعة الفكريّة التي آل إليها فقدان مصداقيّة العقيدة الفلسفيّة عند هيغل؟ يجب أن نغامر بإثارة هذه القضيّة أمام أنفسنا في قراءة ثانية لنص هيغل تبدو لنا فيها جميع النقلات أخطاءً، وجميع التداخلات مظاهر خادعة.

إذا بدأنا من النهاية وعدنا إلى البداية، في قراءة تراجعيّة، سيجد شكُنا مستنداً أولياً له في المساواة النهائيّة بين «المراحل المتعاقبة للتقدم» والحاضر الأبدي. والخطوة التي لم نعد نستطيع اتخاذها هي تلك الخطوة التي تساوي بين الحاضر الأبدي وقدرة الحاضر الفعلي على الاحتفاظ بالماضي المعروف واستباق المستقبل الذي تشير إليه ميول هذا الماضي. تلغي الفلسفة فكرة التاريخ نفسها حالما يلغي الحاضر، المتساوي بما هو واقعي، اختلافه عن الماضي. وعلى وجه الدقة، يولد الفهم الذاتي الذي يصحب الوعي التاريخي من واقعة هذا الاختلاف التي لا مفرَّ منها[12]. وما يبرز لنا هو التداخل

المتبادل لثلاثة أطراف: الروح في ذاتها، والتطور، والاختلاف، وهي باجتماعها تشكل مفهوم «المراحل المتعاقبة للتطور» (Stufengang der Entwicklung).

ولكن إن لم تصمد هذه المساواة بين التطور والحاضر، فستتهاوى جميع عمليات المساواة الأخرى في سلسلة الاستجابات. كيف نستطيع أن نجمع ـ ونؤالف ـ بين أرواح الأمم المختلفة في روح عالميّة مفردة(13)؟ في الحقيقة، كلما ازداد تفكيرنا في روح الشعب (Volkgeist) تناقص تفكيرنا في روح العالم (Weltgeist). وهذه فجوة استمرت الرومانسيّة في توسيعها، مستمدة من المفهوم الهيغلي عن روح العالم (Weltgeist) ذريعة قويّة للاختلافات. وكيف يمكن أن يبقى الخيط موصولاً مع التحليلات المكرسة لـ«مادة» تحقق الروح، ولاسيما الدولة، التي كان غيابها على المستوى العالمي دافعاً للعبور من فلسفة الحق إلى فلسفة التاريخ؟ في الواقع أن التاريخ المعاصر، بدلاً من أن يملأ هذا الغياب، فقد عمل على تأكيده. ففي القرن العشرين، رأينا كيف أخفق زعم أوربا في تشميل تاريخ العالم. بل رأينا كيف أخفقت التراثات التي حاولت إدماجها في فكرة هادية واحدة. وماتت المركزيّة الأوربيّة مع انتحار أوربا السياسي في الحرب العالميّة الأولى، والتمزق الأيديولوجي الذي أنتجته «ثورة أكتوبر»، وتراجع أوربا في المشهد العالمي بالإضافة إلى حقيقة تفكيك الاستعمار والتطور المتفاوت ـ وربما المتخاصم ـ الذي يقابل بين الأمم التصنيعيّة وبقيّة أمم العالم. حتى ليبدو لنا الآن وكأن هيغل، بقبضه على لحظة أثيرة، على سمة للعصر (kairos)، قد كشف أمام ما كان منظورنا وتجربتنا، قلة قليلة من الأوجه الرئيسة التي اصطبغت بالتشميل من التاريخ الروحي لأوربا وبيئتها التاريخيّة والجغرافيّة، تلك الأوجه التي أخفقت منذ ذلك الحين. والحقيقة أن ما أخفق هو جوهر ما كان يبحث عنه هيغل ليجعل منه مفهوماً. وهكذا انقلب الاختلاف ضد التطور، مفهوماً بوصفه عمليّة تقدم (Stufengang).

والضحيّة التالية في سلسلة ردود الفعل هي الكتلة المفهوميّة التي أعطاها هيغل عنوان «تحقق الروح». هنا أيضاً ما قام به هو ما أخفق. فمن ناحية، لم تعد مصالح الأفراد تبدو لنا موضع إشباع، إذا لم يأخذ هذا الإشباع بالاعتبار الاستهدافات الثانية لأفعالهم، التي تظل مجهولة لديهم. أمام هذا العدد الكبير من الضحايا، وهذا المقدار الكبير من الآلام التي رأيناها، أصبح الانفصام الذي يقدمه هيغل بين العزاء والمصالحة شيئاً لا يحتمل. ومن ناحية أخرى، لم يعد انفعال (هوس) رجال التاريخ العظام يبدو لنا قادراً بذاته على حمل ثقل المعنى بأسره، مثل أطلس. وبفضل تراجع التاريخ السياسي، أصبحت القوى المغفلة الكبرى هي التي تستأثر بانتباهنا، وتفتننا، وتقلقنا، أكثر من أقدار رجال من طراز الإسكندر أو قيصر أو نابليون، والتضحية اللاإرادية بانفعالاتهم على مذبح التاريخ. وهكذا تتهافت، في الوقت نفسه، جميع المكوِّنات التي تتجمع في مفهوم مكر العقل ـ المصالح الجزئيّة، انفعالات رجال التاريخ العظام، مصالح الدولة العليا، روح الشعب، روح العالم ـ فتبدو لنا اليوم وكأنها عضو مبتور من تشميل مستحيل. وحتى تعبير «مكر العقل» لم يعد يثير فضولنا. بل نجده، على العكس، مصطلحاً بغيضاً، مثل حيلة خائبة يؤديها ساحر.

وإذا أوغلنا في الرجوع إلى نص هيغل، فإن ما يبدو لنا إشكاليّاً على درجة عالية هو مشروع تأليف تاريخ فلسفي للعالم يمكن تحديده من خلال مفهوم «تحقق الروح في التاريخ». ومهما كنا قد أسأنا فهم مصطلح «الروح» ـ في ذاته، أو من حيث هو روح الشعوب، أو روح العالم، ومهما أخفقنا في التعرف على الاستهداف المنفّذ الذي ينطوي عليه «التحديد المجرد» للعقل في التاريخ، ومهما كان نقدنا جائراً، فإن ما تخلينا عنه هو موقع عمل هيغل نفسه. فنحن لم نعد نبحث عن الأساس الذي يمكن استناداً إليه التفكير بتاريخ العالم بوصفه كلاً مكتملاً، حتى لو كان هذا التحقق أولياً، أو حاضراً كمجرد بذرة. بل إننا لم نعد واثقين ما إذا كانت فكرة الحريّة، أو ينبغي أن

تكون، النقطة المحوريّة في هذا التحقق، ولاسيما حين نضع التركيز على التحقق السياسي للحريّة. وحتى لو اتخذناها دليلاً هادياً لنا، فلسنا بمتأكدين أن تجسداتها التاريخيّة تشكل تقدماً وليس مجرد تطور فرعي ينتصر فيه الاختلاف دائماً على الهويّة. وربما لم يكن هناك بين جميع تطلعات الشعوب نحو الحريّة أكثر من تشابه عائلي كذلك الذي أراد فتغنشتاين أن يضمّنه لأقل المفاهيم الفلسفيّة اعتباراً. وفي الحقيقة، فإن مشروع التشميل يشير إلى الفجوة بين فلسفة هيغل عن التاريخ وأي نموذج فهم، مهما كان نائياً، لفكرة السرد والحبك. وبرغم ما تنطوي عليه فكرة مكر العقل من إغراء، فإنها ليست الحبكة perpeiteia التي تضم كل انقلابات التاريخ، لأن تحقيق الحريّة لا يمكن اعتباره حبكة كل الحبكات. بعبارة أخرى، إن خروج الهيغلية يعني التخلي عن محاولة الكشف عن الحبكة العليا.

ونحن نفهم الآن فهماً أفضل بأي معنى يمكننا أن نسمي الخروج من الهيغليّة حدثاً فكرياً. إذ لا تمسُّ هذه الواقعة التاريخ بمعنى كتابة التاريخ، بل تمسُّ فهم الشعور التاريخي لذاته، أو فهمه الذاتي. وبهذا المعنى، فهو يدخل في تأويليّة الشعور (الوعي) التاريخي. بل إن هذه الواقعة ظاهرة تأويليّة بطريقتها. والإقرار بأن الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي يمكن أن يتأثر بالأحداث والوقائع، بحيث لا نستطيع أن نقرر هل كنا قد أنتجناها أم أنها كانت قد حدثت فحسب، يعني الإقرار بتناهي الفعل الفلسفي الذي يشكل قوام الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي. ويدلُّ هذا التناهي في التأويل على أن كلَّ تفكير في التفكير ليس سوى مسلمات لا يمكن السيطرة عليها، وتصبح بدورها مواقف نبدأ منها التفكير مجدداً، دون أن نتمكن من الإحاطة بها في ذاتها فكرياً. وبالتالي لابدَّ أن تواتينا الجرأة، عند مبارحة الهيغليّة، على القول إن التأمل المتفكر بالتاريخ كما حاوله هيغل كان نفسه ظاهرة تأويليّة، وإن تكن تفسيريّة، تعرضت لوضع التناهي نفسه.

غير أن وصف الهيغليّة بكونها واقعة فكريّة ناشئة عن تناهي وضع الفهم

الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي لا يشكل حجة ضد هيغل. بل يدلُّ فقط على أننا لم نعد قادرين على التفكير بالطريقة نفسها التي كان هيغل يفكر بها، بل بطريقة ما بعد هيغل. إذ لماذا لا يشعر قراء هيغل، الذين سحرتهم قوة فكر هيغل كما حدث معي، ذات يوم، بأن التخلي عن فلسفته يمثل جرحاً لا يلتئم، وذلك بالضبط على عكس الجراح التي تعتري الروح المطلقة؟ لابدَّ أن نتمنى لهؤلاء القراء، ما لم يقعوا في ضعف الحنين، شجاعة الانخراط في الحداد[14].

10

الفصل العاشر

نحو تأويلية للشعور التاريخي

هل ما زلنا نستطيع، وقد تركنا هيغل وراءنا، الادعاء أننا نفكر بالتاريخ وزمان التاريخ؟ قد يكون الجواب بالنفي إذا كان المقصود من فكرة «الوساطة الشاملة» أن تستنفد حقل الفكر. ولكن يظلُّ هناك مجال لطريق آخر، ألا وهو الوساطة المفتوحة النهاية، والناقصة، وغير المكتملة، أعني شبكة منظورات متقاطعة بين انتظار المستقبل، وتلقي الماضي، وتجربة الحاضر، من دون الإلغاء (Aufhcbung) في كلية قد يتطابق فيها العقل التاريخي مع واقعه.

والصفحات التالية مكرّسة لاستكشاف هذا الطريق. وهي تبدأ من قرار استراتيجي محدد.

ما دمنا قد تخلينا عن المواجهة المباشرة مع سؤال الواقع الزائل في الماضي، كما كان واقعياً، فعلينا أن نقلب ترتيب المشكلات، ونبدأ من مشروع التاريخ، من التاريخ الذي علينا صنعه، بغية إعادة الكشف فيه عن جدل الماضي والمستقبل وتبادلاتهما في الحاضر. وفيما يتعلق بواقعية الماضي، لا يستطيع أحد، في تقديري، أن يتخطى واقعياً، عن طريق أية مقاربة مباشرة، التفاعل السابق للمنظورات المتواقفة الناشئة عن إعادة تحقيق

المطابق، والتعرف على الآخرية، وافتراض المثيل. فإذا أردنا الذهاب أبعد من ذلك، كان علينا أن نتناول المشكلة من طرفها الآخر، وأن نبسط الفكرة القائلة إن هذه المنظورات المحطمة تجتمع ببعضها في نوع من الوحدة الجمعية، إذا ما جمعنا بينها تحت فكرة تلقي الماضي، مدفوعة إلى فكرة الوجود المتأثر بالماضي. ولا تكتسب هذه الفكرة المعنى والقوة إلا إذا تمت معارضتها بفكرة «صنع» التاريخ لأن الوجود المتأثر هو أيضاً مقولة من مقولات الصنع. وحتى فكرة التراث ـ التي تنطوي ضمناً على توتر أصيل بين منظور الماضي ومنظور الحاضر، ولذلك يزيد في المسافة الزمانية في نفس الوقت الذي يعبرها ـ لا تقبل أن يفكر فيها لا وحدها ولا كأولى، برغم حسناتها التوسطية التي لا تنكر، ما لم يكن عن طريق استهداف التاريخ الذي سيصنع والذي يعيدنا إليها. وفي النهاية، ستكتسب فكرة الحاضر التاريخي، التي تبدو لدى المقاربة الأولى في الأقل، وقد أُطيح بها عن وظيفتها الأولى عند أوغسطين وهوسرل، ستتلقى على العكس ألقاً جديداً من موقعها النهائي في تفاعل المنظورات المتقاطعة. وما من شيء يقول إن الحاضر يُختزل إلى حضور. فلماذا إذاً يجب ألا يكون الحاضر، عند الانتقال من المستقبل إلى الماضي، زمان المبادرة، أعني الزمان الذي يُستودع فيه وزن التاريخ الذي صنع من قبل، ويُعلّق، ويقاطع، وينتقل فيه الحلم بالتاريخ الذي لم يُصنع بعد إلى قرار مسؤول؟

لذلك في داخل بُعد الفعل (والمعاناة، التي هي النتيجة اللازمة عنه) يستطيع التفكر في التاريخ أن يجمع بين منظوراته، في إطار أفق فكرة وساطة غير مكتملة.

المستقبل وماضيه

الجدوى المباشرة من هذا القلب للاستراتيجية هي أنه يتخلص من أكثر التجريدات عناداً، وهو الذي كانت محاولاتنا الإحاطة بواقعية الماضي تعاني منه، أعني تجريد الماضي بوصفه ماضياً. وهذا التجريد هو نتيجة نسيان

التفاعل المعقد للدلالات التي تطرأ بين توقعاتنا الموجهة نحو المستقبل وتأويلاتنا المتجهة نحو الماضي.

ولمحاربة هذا النسيان أقترح أن نتبنى كدليل لنا في التحليلات التالية الاستقطاب الذي قدّمه رينهارت كوسيلك بين مقولتي «فضاء التجربة» و«أفق التوقع»[1].

ويبدو لي أن اختيار هذين الاصطلاحين اختيار حكيم وذو فائدة توضيحية، ولاسيما فيما يتعلق بتأويلية الزمان التاريخي. ولكن لماذا نتحدث عن فضاء التجربة ولا نتحدث عن بقاء الماضي في الحاضر، حتى لو كانت هاتان الفكرتا مترابطتين[2]؟ السبب الأول، أن الكلمة الألمانية (Erfahrung) (التجربة) تنطوي على مدى من الدلالات جدير بالملاحظة. وسواء أتعلقت القضية بتجربة خاصة، أو تجربة نقلتها الأجيال السابقة، أو المؤسسات الحالية، فهي دائماً قضية شيء ما غريب يتمّ التغلب عليه، أو اكتساب ما يتحوّل إلى عرف أو ملكة (habitus)[3]. والشيء الثاني، يثير مصطلح «فضاء» فكرة اجتياز عوائق ممكنة مختلفة باتباع عدد كبير من خطوط السير، وفي المقدمة منها فكرة بنية متناضدة تجمعت وكأنها كوم من قصاصات الورق، وهي فكرة تبتعد بنفسها عن فكرة الماضي الذي تجمع وكأنه ترتيب زمني بسيط.

وليس هناك اختيار أفضل من تعبير «أفق التوقع»، والسبب الأول أن مصطلح «التوقع» واسع بما يكفي ليشمل الرجاء والخوف، وما هو مرغوب فيه وما هو منتقى، والانهمام، والحسابات العقلية والفضول ـ أي بوجيز العبارة، كل مظهر خاص أو عام موجه نحو المستقبل. وحول علاقة التجربة بالحاضر، فإن التوقع المتعلق بالمستقبل مسجل في الحاضر. فهو المستقبل يصير حاضراً، وقد أتجه إلى ما ليس ـ بعد. وإذا ما تحدثنا هنا عن أفق لا عن فضاء، فذلك للإشارة إلى قوة البسط والتجاوز الملحقة بالتوقع. بهذه الطريقة، يُفهَم غياب التناظر بين فضاء التجربة وأفق التوقع. وتعني هذه المقابلة بين الاجتماع والبسط أن التجربة تميل نحو الاندماج، وأن التوقع

يميل نحو تشتت المنظورات: (Gehegte Erwartung sind überholbar, gemachte Erfahrungen warden gesammelt) : «تمكن مراجعة التوقعات المهذبة، أما التجارب التي اكتسبها المرء فتجمع» (مستقبلات ماضية، ص273). بهذا المعنى، لا يمكن اشتقاق التوقع من التجربة. «بعبارة أخرى، إن فضاء التجربة السابق الوجود لا يكفي لتحديد أفق التوقع» (ص275). وبالعكس، مما لا يثير العجب أن زاد التجربة خفيف الوزن، وليس بمستطاعه سوى ذلك. ومن هنا لا تنحصر أهمية فضاء التجربة وأفق التوقع في أنهما يقفان على طرفي نقيض من بعضهما، بل يشترط كل منهما الآخر تبادلياً: «هذه هي البنية الزمانية للتجربة ولا يمكن مراكمتها من دون توقع متراجع» (المصدر نفسه).

وقبل استكناه كل تعبير من هذه التعبيرات، من المهم أولاً أن نستذكر، بهداية كوسيلك، بعض التغيرات الأساسية التي أثرت في مفردات التاريخ خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا. ولاحقاً ستكون المعاني الجديدة، التي غالباً ما نُسبت للكلمات القديمة، ذات جدوى في تحديد صياغة العمق في التجربة التاريخية الجديدة التي تشير إليها علاقة جديدة بين فضاء التجربة وأفق التوقع.

إذاً، تقف كلمة (Geschichte) (التاريخ) في مركز الشبكة المفهومية في الحركة. على سبيل المثال، نرى في الألمانية أن كلمة (Historie) (التاريخ) تفسح المجال لكلمة (Geschichte) بمعنى مزدوج يشمل وقوع متوالية من الأحداث، وربط هذه الأحداث التي تم القيام أو المرور بها، أي بعبارة أخرى بالمعنى المزدوج للتاريخ الفعلي أو التاريخ المروي. إذ تدل كلمة (Geschichte) بالضبط على العلاقة بين سلسلة الأحداث وسلسلة المرويات والحكايات. وفي التاريخ من حيث هو سرد، يأتي التاريخ بوصفه حدثاً ليعرف نفسه، على حد صياغة درويسن[4]. مع ذلك، كان من الضروري، لتحقيق هذا التقارب في المعنى، أن يجتمع هذان المعنيان في وحدة كلٍّ

شامل. فموضوع الحديث هو مساق مفرد من الأحداث، في تلاحمه الكلي، في تاريخ يرتفع هو نفسه إلى مرتبة مفرد جمعي. يقول درويسن إن التاريخ يكمن وراء التواريخ. ومن هنا فصاعداً يمكن استخدام كلمة تاريخ دون تتمة مضاف. يصبح «تاريخ..» بلا إضافة tout court. على صعيد السرد، يقدم هذا التاريخ الوحدة الملحمية التي تتجاوب مع «الملحمة» الوحيدة التي تكتبها الكائنات الإنسانية[5]. غير أن من الضروري لمجموع التواريخ الفردية، لكي تصير تاريخاً، أن يتحول التاريخ نفسه إلى تاريخ عالمي (Weltgeschichte)، ويصبح بالتالي نظاماً متماسكاً، لا تجميعاً كمياً. وفي المقابل، يمكن للوحدة الملحمية أن تنقل للغة جمعاً من الأحداث نفسها، وتلاحماً فيما بينها، يضفي على الأحداث ملحمتها الخاصة. وما اكتشفه المؤرخون الذين عاصروا الرومانسية الفلسفية كان أكثر من مجرد صورة من صور التماسك الداخلي، إذ كان القوة (Macht) التي حرّضت التاريخ وفق خطة سرية قليلاً أو كثيراً، برغم أنها تركت الناس جميعاً مسؤولين عن انبثاقها. ولهذا السبب اندفعت مصطلحات مفردة جمعية أخرى زرافات إلى جانب التاريخ: الحرية، العدالة، التقدم، الثورة. بهذا المعنى، كانت «الثورة» تؤدي وظيفة كشّاف عن عملية سابقة سرّعت من خطاها في الوقت نفسه.

وما من شك في أن فكرة التقدم هي التي كانت تؤدي وظيفة رابطة بين هذين المعنيين الإيحائيين للتاريخ. فإذا كان التاريخ الفعلي يتبع مساقاً معقولاً، إذاً فقد يدّعي السرد الذي نكوّنه عنه تساويه مع هذا المعنى، الذي هو معنى التاريخ نفسه. وهذا هو السبب في كون انبثاق مفهوم التاريخ بوصفه مفرداً جمعياً، هو أحد شروط تكوين فكرة التاريخ الكلّي، الذي تأملنا فيه من قبل في الفصل السابق. ولن أعود مرة أخرى إلى تناول إشكالية التشميل أو الوساطة الشاملة التي تمّ تطعيمها بمعرفة التاريخ من حيث هو كلٌّ فريد. بل سأعود بدلاً من ذلك إلى سمتين يمتاز بهما هذا المفرد الجمعي تتسببان بإحداث تنويع دال في علاقة المستقبل بالماضي.

تبرز ثلاث موضوعات من بين تحليلات كوسيلك الدلالية الحذرة. الأولى هي الاعتقاد بأن للعصر الحاضر منظوراً جديداً عن المستقبل ليس له سابقة. الثانية هي الاعتقاد بأن التغيرات نحو الأفضل تتسارع خطاها. والثالثة هي الاعتقاد بأن الكائنات الإنسانية تزداد قدرتها باستمرار على صنع تاريخها الخاص. والزمان الجديد، وتسارع خطى التقدم، وتيسّر التاريخ هي الموضوعات الثلاث التي أسهمت في بسط أفق جديد للتوقع نُقِل عن طريق نوع من الأثر الالتفافي في فضاء التجربة الذي تودع فيه مكتسبات الماضي.

1. إن فكرة زمان جديد مسجلة في التعبير الألماني (neue Zeit) التي سبقت بقرن من الزمان مصطلح (Neuzeit)، وهو المصطلح الذي كان منذ عام 1870 يستعمل للإشارة إلى الأزمنة الحديثة. ويبدو هذا التعبير الأخير، إذا ما فصل عن سياق تشكيله الدلالي، أنه ينبع فقط من مفردات التحقيب الزمني، الذي يعود هو نفسه إلى التصنيف القديم للعصور من خلال استعمالها المعادن، أو نوع قوانينها أو فضائلها، أو من خلال الرؤية القيامية لتعاقب الإمبراطوريات، التي حظيت بتصوير مؤثر في «سفر دانيال». كما نستطيع أن نميز في هذه الفكرة عن الزمن الجديد أثراً من إعادة صياغة مصطلح «العصور الوسطى»، الذي لم يعد منذ عصر النهضة والإصلاح يصح على كلية الزمان الممتدة بين الظهور (ميلاد المسيح) وعودة المسيح في آخر الأزمنة، بل يأتي ليدلَّ على فترة ماضية ومحددة. والتاريخ المفهومي بالضبط هو الذي يعطينا مفتاحاً لسبب رفض العصور الوسطى، واعتبارها ماضياً شبحياً. فلم يفرض تعبير (Neuzeit) نفسه بالمعنى المبتذل فقط، أي أن تكون كل لحظةٍ لحظةً جديدة، بل صار يفرض نفسه بمعنى نوعية زمان جديد بدأ يأتي إلى النور، نابعاً من علاقة جديدة بالمستقبل. ومن الجدير بالملاحظة الخاصة أن الزمان نفسه ينبغي أن يعلن عنه بوصفه جديداً. إذ لم يعد الزمان صورة حيادية من صور التاريخ، بل هو قوته أيضاً[6]. ولم تعد «القرون» نفسها تدل على وحدات كرونولوجية ترتيبية، بل على «حقب». وليست

فكرة «روح العصر» (Zeitgeist) ببعيدة عنها، حيث يمتاز كل عصر بالوحدة، وبعدم إمكان قلب توالي مراحله مع مدار التقدم. من هنا سيتمّ إدراك الحاضر بوصفه زماناً انتقالياً بين ظلال الماضي ونور المستقبل. ولن يفسر هذا التغير الدلالي إلا تغيرٌ في العلاقة بين أفق التوقع وفضاء التجربة. وخارج هذه العلاقة يظلّ الحاضر استغلاقاً لا يُفكّ. إذ ينبع معنى جدته من الكيفية التي يعكس بها نور المستقبل المتوقع. ولا يكون الحاضر جديداً، بالمعنى القوي للكلمة، إلا بقدر ما نعتقد أنه «يفتتح» أزمنة جديدة[7]

2. هناك إذاً زمان جديد، وبالتالي زمن متسارع أيضاً. ويبدو أن موضوعة التسارع ترتبط ارتباطاً قوياً بفكرة التقدم. فلأن التقدم تتسارع خطاه، نتعرف على تحسن الشرط الإنساني. وبالتلازم، يتقلص فضاء التجربة بشكل ملحوظ، تحت أعباء مكتسبات التراث، فتذوي سلطة هذه المكتسبات[8]. وعن طريق التباين مع هذا التسارع المفترض، الذي يمثل استجابة، يمكن التنديد بالرجعية والتخلف والبقاء في الماضي. وجميع هذه التعبيرات التي ما زالت تحتل مكانتها في اللغة المعاصرة وتضفي نبرة درامية مثيرة على الإيمان بتسارع الزمان، إذ إن مثل هذا التسارع يظل تحت وطأة التهديد الدائم بعودة وحش الرجعية (هيدرا) ذي الرؤوس السبعة، وهو ما يمنح فردوس المستقبل المتوقع طابع «مستقبل بلا مستقبل» (ص18)، ويشكل هذا المعادل للامتناهي السيء عند هيغل. ولا شكّ أن معنى هذا الاقتران بين جدة الأزمنة الحديثة وتسارع التقدم هو الذي يسمح لكلمة (revolution)(*) التي بقيت سابقاً تدل على دوران النجوم، كما نرى في عمل كوبرنيكوس الشهير عام 1543 (De Revolutionibus orbium caelestium) (حول دورات المدارات السماوية) ـ لأن تدلّ على شيء غير الانقلابات المفاجئة الموجعة للبشر، سواء أكانت تشير إلى منعطفات ظرفية نموذجية في الحظ، أو الانقلابات والتجددات الحزينة.

(*) تعني كلمة (revolution) دوران النجوم كما تعني الثورة- المترجم.

ونحن نسمي الآن بالثورات (revolution) تلك الانتفاضات التي لا نستطيع أن نصنفها على أنها حروب أهلية، لكنها تشهد من خلال الطريقة التي تندلع بها فجأة على ثورة عامة دخلها العالم المتمدن. وهذا هو ما ينبغي تسريعه وما ينبغي تنظيم مساقه. بعبارة أخرى، تحمل كلمة (revolution) الآن شهادة على افتتاح أفق جديد للتوقع.

3. إن كون التاريخ شيء يجب أن يصنع، وأن بالإمكان صنعه، يشكل المكوّن الثالث لما يسميه كوسيلك بـ«تزمين التاريخ». وهو شيء واضح أصلاً في موضوعة التسارع ونتيجته المتمثلة في الثورة. ونحن نتذكر تعليق كانط في «الصراع بين الكليات» عن النبي الذي يعلن نبوءاته، ثم يحقق بنفسه الأحداث التي يتنبأ بها. بهذا المعنى، إذا كان هناك مستقبل جديد تفتتح به أزمنتنا الجديدة، فيمكن أن نخضعه لخططنا، فنحن نستطيع أن نصنع التاريخ. وإذا كان بالإمكان تسريع التقدم، فذلك لأننا نستطيع تسريع مساقه وأن نناضل ضد ما يؤخره، الرجعية والبقاءات المضرة[9]. وفكرة أن التاريخ خاضع لفعل الإنسان هي الفكرة الأحدث ـ أو كما سأعبر عنها لاحقاً ـ الأكثر هشاشة من الأفكار الثلاث التي تشير إلى الطريقة الجديدة في إدراك أفق التوقع. إن جهوزية التاريخ التي كانت أمراً إلزامياً تحولت إلى أمر اختياري بل إلى إشارة مستقبلية. وقد سهّل إلحاح المفكرين المرتبطين بكانط، وكذلك كانط نفسه، من أمر هذا التغير في المعنى، في فرز «الإشارات» التي تبيح لنا منذ الآن التأكد من صحة نداء المهمة وتشجيع جهودنا في الحاضر. وهذه الطريقة في تسويغ واجب ما بإيضاح بدء تنفيذه هي سمة مميزة كلياً لبلاغة التقدم، التي تمثل لها عبارة «صنع التاريخ» أقصى نقطة ترنو إليها. تصبح الإنسانية موضوعها الخاص عند الحديث عن نفسها. وهكذا يتطابق السرد وما يسرده، أو الحكاية والمحكي، ويتطابق التعبيران «صنع التاريخ» و«فعل حكايات التاريخ». وبذلك بات السرد والصنع وجهين لعملية واحدة[10].

لقد تأولنا الجدل بين أفق التوقع وفضاء التجربة بمتابعة دليل المواضيع

الثلاثة topoi: الأزمنة الجديدة، وتسارع التاريخ، وسيطرة التاريخ، التي تسم فلسفة التنوير على نطاق واسع. ولكن يبدو أن من الصعب فصل المناقشة المتعلقة بمكوّنات الفكر التاريخي عن الاعتبار التاريخي المتعلق بنشوء مواضيع جزئية وسقوطها. وهكذا ينشأ السؤال عن مقدار اعتماد المقولات الأساسية في أفق التوقع وفضاء التجربة على هذه المواضيع، التي وضعها فلاسفة التنوير، وكانت وسيلة لتوضيحها. ونحن لا نستطيع تحاشي هذه المعضلة. فلنبدأ إذاً بالحديث عن أفولها عند نهاية القرن العشرين.

تبدو لنا فكرة زمان جديد موضع شبهة بطرق كثيرة. إذ تظهر لنا في المقام الأول مرتبطة بوهم الأصل[11]. غير أن التنافرات بين الإيقاعات الزمنية في مختلف مكوّنات الظاهرة الاجتماعية الشاملة تجعل من الصعب أن نسم حقبة بأسرها بكونها انقطاعاً وأصلاً في الوقت نفسه. لقد كان غاليليو، عند هوسرل في كتابه «الأزمة» أصلاً مثل هذا، يعلو على كل مقارنة مع الثورة الفرنسية، لأن هوسرل كان يقتصر في تأمله على معركة بين عمالقة، بين نزعة المتعالي والموضوعية. بل ما برحنا، وعلى نحو أكثر جدية، منذ أن أعاد أدورنو وهوركهايمر تأويل فلسفة التنوير، نشكك في كون هذه الحقبة فجراً في التقدم في الوجود الذي حظي بالاحتفاء والتغني. وبداية حكم العقل الأدواتي، والقوة التي أُعطيت لعقلنة إحكام القبضة على الدول باسم العالمية، وقمع الاختلافات باسم هذه الدعاوى البروميثوسية كل ذلك علامات ووصمات، يراها الجميع، على تلك الأزمنة الواعدة بالتحرير بطرق كثيرة.

و نحن، فيما يتعلق بتسريع مسيرة التقدم، لم يعد بمستطاعنا الإيمان به، حتى وإن تحدثنا عن حق حول التسارع في التبدلات التاريخية. غير أن ما نشكّ به واقعيّاً هو فكرة أن الزمان الذي يفصلنا عن الأيام الفضلى بدأت تتقلص. ويتحدث كثير من الكوارث والاضطرابات ضدّ هذا. ويؤكد كوسيلك نفسه أن العصر الحديث لا يتسم فقط بتقليص فضاء التجربة، التي تجعل

الماضي يبدو أكثر نأياً مما كان بجعلها إياه يبدو أكثر مضياً من ذي قبل، بل يتّسم أيضاً بتزايد الفجوة بين فضاء تجربتنا وأفق توقعنا. ألا نرى حلمنا بإنسانية متصالحة ينسحب إلى مستقبل أكثر نأياً، بل إلى حلم يعزُّ تحقيقه؟ لقد انقلبت المهمّة التي توجه سير رحلة أسلافنا وتسدّد خطاهم إلى يوتوبيا، أو بالأحرى إلى «يوكرونيا»(*)، حيث ينسحب أفق توقعنا منا بأسرع مما نتقدّم نحوه. وحين لا يتمكّن توقعنا من أن يستند إلى مستقبل محدد، واضح المعالم والخطى، فإن حاضرنا يجد نفسه ممزّقاً بين أفقين هاربين، أفق الماضي المتخطى وأفق غاية نهائية ليس لها من تسمية قبل أخيرة واضحة. وحين يتمزق الحاضر في داخل نفسه، يرى نفسه في «أزمة»، وهذا كما سأبيّن فيما بعد هو أحد المعاني الأساسية في حاضرنا.

ولا شكّ أن الموضوعة الثالثة من بين مواضيع الحداثة الثلاث، هي التي تبدو لنا أكثر تعرضاً للنقد، وأكثرها خطراً بطرق كثيرة. أولاً لأن نظرية التاريخ ونظرية الفعل، كما أسلفت القول عدداً من المرات، لن يتطابقا أبداً، بسبب الآثار السيئة الناشئة عن أفضل مشاريعنا فهماً وأكثر آثارنا قيمة. فما يحدث دائماً شيء آخر غير ما توقعناه. وحتى توقعاتنا تتغيّر بطرق كثيرة لا يمكن التنبؤ بها. على سبيل المثال، لم يعد من المؤكد أن الحرية، بمعنى تأسيس المجتمع المدني ودولة القانون، هي الرجاء الوحيد أو التوقع الأساسي لجزء كبير من الإنسانية. وفوق كل شيء، ينكشف سقوط موضوعة السيطرة على التاريخ حتى على المستوى الذي يطالب فيها، مستوى الإنسانية مأخوذة بمعنى الفاعل الوحيد لتاريخها الخاص. وعند منح الإنسانية قوة إنتاج نفسها، ينسى مطلقو هذه الدعوى واحداً من القيود التي تؤثر في مصير الجماعات التاريخية الكبرى، بقدر ما يؤثر في مصير الأفراد ـ بالإضافة إلى النتائج العرضية غير المقصودة التي يجلبها معه الفعل، ولا يحدث مثل هذا

(*) الزمان الفاضل الذي لا وجود له.

الفعل إلا في ظروف لم ينتجها هو نفسه. وقد عرف ماركس، الذي كان في الحقيقة أحد المنادين بهذه الموضوعة، ذلك حين كتب في عمله عن الثامن عشر من برومير لويس ـ نابليون بونابرت قائلاً «إن الناس يصنعون تاريخهم الخاص، ولكن ليس كما يشاؤون. وهم لا يختارون لأنفسهم، بل عليهم أن يعملوا ضمن الظروف التي تتوفر أمامهم، وعليهم أن يطوّعوا المادة التي وصلتهم من الماضي»[12].

موضوعة السيطرة على التاريخ إذاً تعتمد على سوء فهم أساسي لأحد جوانب التفكر في التاريخ، سنتناوله فيما بعد، وهو تحديداً حقيقة أننا نتأثر بالتاريخ، وأننا نؤثر في أنفسنا بالتاريخ الذي نصنعه. وهذه الرابطة، على وجه التحديد، بين الفعل التاريخي والماضي المتلقى، الذي لم نصنعه نحن، هي التي تصون العلاقة الجدلية بين أفق توقعنا وفضاء تجربتنا[13].

يبقى صحيحاً أن هذه الانتقادات لها علاقة بمواضيعنا الثلاثة، وأن مقولتي أفق التوقع وفضاء التجربة أكثر أهمية من الموضوعات التي تضربها فلسفة التنوير أمثلة، حتى وإن كان علينا أن نعترف أن هذه الفلسفة بالذات هي التي تتيح لنا أن نعي بها أننا نعيش في اللحظة التي أصبح اختلافها عنها نفسه حدثاً تاريخياً مهماً.

يبدو لي أن هناك ثلاث حجج تتكلم لصالح عالمية من نوع ما لهاتين المقولتين.

الأولى، عند الرجوع للتعريفات التي اقترحتها حين قدمتها، سأقول إن هاتين المقولتين تظهران على مستوى مقولاتي أعلى من المواضيع المتخيلة، سواء أتعلق الأمر بالمواضيع التي أطاح بها عصر التنوير (يوم الحساب في الآخرة، تاريخ الحياة الكبير) أو التي أقامها. ولكوسيلك الحق تماماً في اعتبارها مقولات ميتا ـ تاريخية شارحة، قابلة للتطبيق على مستوى أنثروبولوجيا فلسفية. بهذا المعنى، تتحكم هاتان المقولتان بجميع الطرق التي في ضوئها فكرت الإنسانية في كل عصر بوجودها من خلال مفردات التاريخ

ـ سواء أكان تاريخاً مصنوعاً أو منطوقاً أو مكتوباً[14]. بهذا المعنى يمكننا أن نطبق عليها تعابير شروط الوجود التي تسمهما كمتعاليين. فهما تنتميان إلى الفكر التاريخي بالمعنى الذي اقترحناه في مقدمة هذا الفصل، إذ إنهما تحولان مباشرة إلى موضوعات الزمن التاريخي بل بالأحرى «زمانية التاريخ».

وهناك سبب ثانٍ لاعتبار هاتين المقولتين عن أفق التوقع وفضاء التجربة متعاليين أصيلين في خدمة التفكر في التاريخ، يكمن في تنوع الأمثلة التي تضربها في مختلف الأزمنة. ويتضمن وضعهما التاريخي الشارح أنهما تنفعان كمؤشرات فيما يتعلق بالتنوعات التي تؤثر في تزمين التاريخ وتحقيبه. ومن هذه الناحية، فإن العلاقة بين أفق التوقع وفضاء التجربة هي نفسها علاقة متنوعة. ولأن هاتين المقولتين متعاليتين، فهما تهيئان إمكانية وجود تاريخ مفهومي للتنوعات في محتواها. ومن هذه الناحية، لا يمكن رصد الاختلاف بين أفق التوقع وفضاء التجربة ما لم يتغير. ولذلك إذا كان فكر عصر التنوير قد حظي ببعض الأفضلية في نقاشنا، فذلك لأن التنوع الذي جلبه في علاقة فضاء التجربة بأفق التوقع كان بالغ الوضوح بحيث أمكن استخدامه ككاشف للمقولات التي نستطيع بها أن نفكر بهذا التنوع. وهناك نتيجة لازمة مهمة لهذا. حين يصف التاريخ المفهومي مواضيع الحداثة بأنها تنوع في العلاقة بين فضاء التجربة وأفق التوقع، فإنه يسهم في إضفاء النسبية على هذه المواضيع. فها نحن قادرون الآن على وضعها في فضاء التفكير نفسه الذي ساد الأخرويات السياسية حتى القرن السادس عشر، أو النظرة السياسية التي تحكمها العلاقة بين الفضيلة والحظ، أو من خلال موضوعة دروس التاريخ وعبره. بهذا المعنى، تعطينا صياغة مفهومي أفق التوقع وفضاء التجربة الوسيلة لفهم انحلال موضوعة التقدم كتنوع مقبول بهذه العلاقة نفسها بين أفق التوقع وفضاء التغير.

ختاماً، وهذا ما سيكون حجتي الثالثة، أُريد أن أقول إن الطموح العالمي لهاتين المقولتين التاريخيتين الشارحتين يتأكد من خلال المضامين الأخلاقية

والسياسية الدائمة لهاتين المقولتين في الفكر. وحين نقول ذلك فنحن لا ننزلق من إشكالية المقولات المتعالية للفكر التاريخي إلى إشكالية السياسة. وأنا أتفق مع كارل ـ أوتو آبل ويورغن هابرماس حول الوحدة الضمنية لهاتين المقولتين. إذ يمكن أخذ الحداثة نفسها، برغم تقهقر تعبيراتها الخاصة، بوصفها «مشروعاً ناقصاً»[15]. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المشروع نفسه يتطلب إضفاء المشروعية على المحاججة التي تنبع من نوع من الحقيقة التي تدعيها الممارسة بشكل عام والسياسة بشكل خاص[16]. ووحدة هاتين الإشكاليتين هي التي تحدد العقل العملي بما هو كذلك[17]. ولا يتأكد الطموح العالمي لهذه المقولات التاريخية الشارحة للفكر التاريخي إلا في ظل مثل هذا العقل العملي. ويشكل وصفها دائماً جزءاً لا يتجزأ من توجيهها ومعياريتها. ولذلك لو أقررنا أنه لا وجود لتاريخ لا يتشكل من خلال تجارب وتوقعات كائنات إنسانية تفعل وتعاني، أو أن هاتين المقولتين هما اللتان تثيران موضوعة الزمان التاريخي، فإنما نعني ضمناً أن التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة لا بد من صونه والإبقاء عليه، إذا ما أُريدَ وجود تاريخ من نوع ما.

تؤكد ذلك التحولات في العلاقات التي يصفها كوسيلك. وإذا صحَّ أن الاعتقاد بزمان جديد أسهم في تصنيف فضاء تجربتنا، بل حتى في رفض الماضي بوصفه ظلمات أُسدِلَ عليها ستار النسيان ـ كما هو الحال في ظلامية القرون الوسطى!! ـ في حين كان أفق توقعنا يميل للانسحاب إلى مستقبل أكثر نأياً وأكثر إبهاماً، فقد نسأل ما إذا كان هذا التوتر بين التوقع والتجربة لم يبدأ بالتعرض للتهديد منذ اليوم الذي تمَّ التعرف فيه عليه لأول مرة. يمكن تفسير هذه المفارقة بسهولة. فإذا لم تدرك جدة الزمن الجديد (Neuwzeit) إلا بفضل الاختلاف المتنامي بين التجربة والتوقعات ـ أي بعبارة أخرى، إذا كان الاعتقاد في الأزمنة الجديدة يستند إلى توقعات تنأى بنفسها عن التجربة القبلية كلِّها ـ إذاً فلن يمكن التعرف على التوتر بين التجربة والتوقع إلا في اللحظة التي تنكشف فيها نقطة الانقطاع للبصر. وفكرة التقدم التي لا تزال

تقرن الماضي بمستقبل أفضل، يستحثه تسارع التاريخ، تميل إلى إفساح المجال لفكرة اليوتوبيا، حالما تفقد آمال الإنسانية مراسيها في التجربة المكتسبة، وتُشترع على مستقبل غير مسبوق. ومع مثل هذه اليوتوبيات، يصير التوتر انشقاقاً[18].

هكذا يتضح المضمون الأخلاقي والسياسي الدائم لهاتين المقولتين التاريخيتين الشارحتين metahistorical عن التجربة والتوقع. إذ تكمن مهمتهما في الحيلولة دون أن يتحوّل التوتر بين هذين القطبين الفكريين عن التاريخ إلى انشقاق. وليس هنا موضع إضاءة هذه المهمة بمزيد من التفصيل، ولذلك سأكتفي بأمرين مهمين.

من ناحية، يجب أن نقاوم إغراء التوقعات اليوتوبية الخالصة. إذ من شأنها أن تبثّ فينا اليأس من كل فعل، فهي بافتقارها إلى الرسوّ في التجربة، غير قادرة على صياغة مسلك عملي يتجه نحو النماذج التي تصفها في «أين آخر»[19]. يجب تحديد توقعاتنا، وبالتالي جعلها متناهية ومتواضعة نسبياً، إذا أريد لها أن تكون مبعث تعهدات مسؤولة. ويجب ألا ندع أفق توقعنا يجري منفلتاً منا. يجب أن نربطه بالحاضر عن طريق سلسلة من المشاريع الوسيطة التي نتصرف وفقها. ويعيدنا هذا الالتزام، في الواقع، مرة أخرى من هيغل إلى كانط، بالأسلوب الكانطي ما بعد الهيغلي الذي أحبذه. فأنا أصرُّ مثل كانط أن كل توقع ينبغي أن يكون أملاً للإنسانية بأسرها، وأن الإنسانية ليست نوعاً واحداً إلا بقدر ما يكون لها تاريخ واحد، وبالتبادل، ولكي تحوز الإنسانية مثل هذا التاريخ، لابدَّ أن تكون الإنسانية بأسرها موضوعه من حيث هي مفرد جمعي. بالطبع ليس من المؤكد أننا نستطيع اليوم أن نماهي مماهاة خالصة وبسيطة هذه المهمة ببناء «مجتمع مدني كلي تتمُّ إدارة شؤونه بما ينسجم مع الحق». فقد ظهرت حقوق اجتماعية كثيرة جداً في العالم وستستمرّ بالظهور. ولاشكَّ أن حق الاختلاف يشكل بلا توقف كفة مقابلة لموازنة تهديدات القمع التي ترتبط بفكرة تاريخ كلي نفسها، إذا ما اختلط تحقق هذا التاريخ بسطوة مجتمع واحد أو عدد

صغير من المجتمعات المهيمنة. مع ذلك، وفي المقابل، فقد علّمنا التاريخ الحديث للطغيان والتعذيب والاستبداد والقمع في جميع صوره أننا لا نستطيع أن نضفي اسم «الحق» على الحقوق الاجتماعية ولا حق الاختلاف، كما نعرفه اليوم، دون تحقق فوري لدولة القانون حيث يبقى الأفراد والجماعات غير التابعة لدولة هم الموضوعات النهائية لهذه الحقوق. بهذا المعنى، فإن المهمة التي حددناها سابقاً، أعني ما يسميه كانط «بقابلية تجميع الناس غير الاجتماعية» التي تستدعي منا حلاً، لم يتمَّ تخطيها حتى اليوم. إذ لم يتم إحرازها وتحقيقها، هذا إن لم تختفِ عن الأنظار، وقد انحرفت، أو جعلت أضحوكة للسخرية منها.

ومن ناحية أخرى، يجب أن نقاوم أيضاً أي تضييق لفضاء التجربة. وللقيام بذلك يجب أن نحارب الميل إلى النظر نحو الماضي فقط من زاوية ما تمَّ وانقضى، والماضي الذي لا يتغيّر. علينا أن نعيد فتح الماضي، وأن نبعث إمكانياته المجهضة والمبتورة، بل حتى الذبيحة. باختصار، حين نواجه الرأي القائل إن المستقبل مفتوح وعرضي من كل ناحية، لكن الماضي مغلق وضروري على نحو كامل، علينا أن نجعل توقعاتنا أكثر تحديداً وتجربتنا أقل تحديداً. لأن هذين هما وجهان لمهمة واحدة بعينها، ولا يمكن إلا للتوقعات المحددة أن يكون لها أثر ارتجاعي على الماضي بالكشف عنه بوصفه تراثاً حياً. وبهذه الطريقة يدعونا تأملنا النقدي في المستقبل لإكماله بتأمل مشابه في الماضي.

التأثر بالماضي

يدعونا مقترح «صنع التاريخ» إلى اتخاذ خطوة رجوعاً من المستقبل نحو الماضي. ولقد قلنا مع ماركس إن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا تصير فكرة الظروف مؤشراً على علاقة مقلوبة بالتاريخ. فنحن فاعلو التاريخ بقدر ما نعاني منه وننفعل به أيضاً. وضحايا التاريخ والجماهير الغفيرة التي ما زالت حتى اليوم تخضع للتاريخ أكثر مما تصنعه هم الشهود المميزون على هذه البنية الأساسية لشرطنا

التاريخي. ومَن هم ـ أو من يعتقدون أنهم ـ ذوات فاعلة في التاريخ يعيشونه ويعانونه ليس بأقلّ من ضحاياه ـ أو ضحاياهم ـ حتى لو كان ذلك من خلال الآثار غير المقصودة لمشاريعهم المحسوبة حساباً جيداً.

على أنني لا أريد أن أهتمّ بهذه الموضوعة بطريقة توسعها أو تقلصها. يتطلب منا الاعتدال الذي يلازم التفكر في التاريخ أن نستخلص من تجربة الانقياد والمعاناة، في أكثر أوجهها المحمّلة بالانفعال، أكثر البنى أولية للتأثر بالماضي، وأن نلصقها من جديد بما سمّيته، متابعاً رينهارت كوسيلك، بفضاء التجربة الملازم لأفق توقعنا.

بغية اشتقاق هذا التأثر بالماضي من فكرة فضاء التجربة، سأتخذ دليلاً لي من الموضوعة التي قدمها غادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج» عن الشعور بالتعرض لفاعلية التاريخ، أو ما يسمّيه بفعل التاريخ فينا (Wirkungsgeschichitliches Bewusstsein)[20]. وإن من حسنات هذا المفهوم أنه يفرض علينا تفهم «انفعالنا وتأثرنا بـ..» بوصفه ملازماً لفعل التاريخ فينا، أو كما ترجمه أحد الشراح ترجمة حصيفة قائلاً إنه مؤشر «عمل التاريخ»[21]. ويجب أن نحرص على أن لا تتهاوى هذه الموضوعة، بكل ما فيها من قوة استكشافية كبرى، إلى مجرد منافحة دفاعية عن التراث، كما هو الحال في السجال المؤسف الذي عارض نقد هابرماس للآيديولوجيا بما سمّاه غادامر استكشاف التقاليد[22]. وسأشير إلى هذا النقاش في الخاتمة.

تتمثّل أولى السبل في اجتناء فائدة موضوعة التأثر بالتاريخ في فحصها من خلال مناقشة بدأناها سابقاً لكنها قوطعت عند اللحظة التي تحولت فيها من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا[23]. موضوع الرهان الأخير في هذه المناقشة هو التناقض الواضح بين الانقطاع والاستمرار في التاريخ. ونحن نستطيع أن نتحدث عن تناقض هنا، من جهة لأن تلقي الماضي التاريخي من لدن الشعور الحاضر الذي يبدو أنه يتطلب استمراراً واتصالاً في ذاكرة مشتركة، ولأن الثورة التوثيقية التي قام بها التاريخ الجديد، من جهة ثانية،

يبدو أنها تجعل الفجوات والقطائع والأزمات وانفجار التغيرات الفكرية ـ أي باختصار: الانقطاع ـ تطغى على سواها.

يحظى هذا التناقض لدى ميشال فوكو في كتابه «حفريّات المعرفة» بأقوى صياغة له، مع حل في الوقت نفسه لصالح البديل الثاني[24]. فمن ناحية، يتمُّ إيلاء الأولوية للانقطاع بإقرانه بمبحث جديد، هو حفريّات المعرفة، الذي لا يتطابق مع تاريخ الأفكار، بالمعنى الذي يفهم به المؤرخون عادة هذا التاريخ. ومن ناحية ثانية، فإن إيلاء الأفضلية للاستمرار يُقرَنُ بالطموح في إيجاد وعي مشكِّل للمعنى ومسيطر عليه.

وإذ واجهت هذا التناقض الواضح، أجدني بحاجة إلى أن أضيف أنني ليس لديَّ اعتراض إبستمولوجي صارم أطرحه ضد الجزء الأول من هذه الحجة. بل إن الجزء الثاني فقط هو الذي ينبغي أن أتنصل منه تماماً، باسم موضوعتنا عن الوعي المتأثر بفاعلية التاريخ على وجه التحديد.

وإن الأطروحة القائلة إن حفريّات المعرفة تنصف الانقطاعات الإبستمولوجية التي يغفلها تاريخ الأفكار التقليدي تضفي عليها ممارسة هذا المبحث الجديد المشروعية الكاملة. فهو يبدأ، في المحل الأول، من وقفة تتضح أصالتها إذا ما عارضناها بنموذج تاريخ الأفكار الذي استعرته من موريس مندلباوم في نهاية الجزء الأول من «الزمان والسرد»[25]. لقد وجد تاريخ الأفكار هناك مكانه بين التواريخ الخاصة، التي اصطنعها المؤرخون على خلفية من التاريخ العام، الذي هو تاريخ كيانات الصف الأول (الجماعات الفعلية، الأمم، الحضارات، ..الخ)، التي تتحدد بقدرتها على البقاء التاريخي، وبالتالي من خلال استمرار وجودها. والتواريخ الخاصة هي تواريخ الفن والعلم وما شاكل ذلك. فهي تجمع معاً أعمالاً منفصلة ومنقطعة عن بعضها بطبيعتها، ولا يرتبط بعضها بالآخر إلاّ عن طريق وحدة موضوعاتية (ثيمية) لا توفرها الحياة في المجتمع، بل المؤرخون هم المسؤولون عن تحديدها، وهم من يقررون استناداً إلى تصوراتهم الخاصة ما

الذي ينبغي اعتباره فناً أو علماً..الخ.

خلافاً للتواريخ الخاصة لدى مندلباوم، التي هي محض تجريد من التاريخ العام، لا تضمر حفريات المعرفة لدى فوكو ولاءاً مَهْما يكنْ نوعه لتاريخ كيانات الصف الأول. هذه هي الوقفة الأولية التي تتبناها حفريات المعرفة. ثمَّ يتأكد هذا الخيار المنهجي، وتضفي عليه المشروعية طبيعة الحقول الاستدلالية التي يتم تناولها. وليست أشكال المعرفة التي تتداولها هذه الحفريات هي «الأفكار» التي تقاس بمقدار تأثيرها في مجرى التاريخ العام والكيانات المستديمة التي تمثل فيها. تفضّل حفريات المعرفة الاهتمام بالبنى المغفلة التي تتسجل فيها الأعمال الفردية. وعلى مستوى هذه البنى توضع الأحداث الفكرية التي تؤشر إلى الانتقال من حقبة معرفية (إبستيمة épistémè) إلى أخرى. وسواء أتعلق الأمر بالعيادة أو الجنون أو التصنيف في التاريخ الطبيعي أو الاقتصاد أو النحو أو اللسانيات فإن أشكال الخطاب الأقرب إلى المغفلة هي التي تعبر أفضل تعبير عن التماسك التزامني للحقب المعرفية (الإبستيمات) المهيمنة وقطائعها التعاقبية. وهذا هو السبب في أن المقولات الرئيسة لحفريات المعرفة ـ وهي «الصياغات الاستدلالية» و«أنماط الإثبات» و«القبلية التاريخية» و«الأرشيف» ـ ليست ملزمة بأن تنتقل إلى مستوى النطق الذي ينخرط فيه الأفراد المتكلمون المسؤولون عما يقولونه. وهذا هو السبب أيضاً وعلى نحو خاص في أن فكرة «الأرشيف» قد تبدو، أكثر من سواها، متعارضة تعارضاً تاماً مع فكرة التراثية[26]. والحال ليس هناك اعتراض إبستمولوجي يحول دون معاملة الانقطاع بوصفه «أداة وموضوعاً للبحث معاً»، وبالتالي التأثير في انتقاله من «العائق إلى العمل» (ص9). إن تأويلية أكثر يقظة لتلقي الأفكار ستكتفي هنا بالتذكير بأن حفريات المعرفة لا تستطيع أن تنفصل تماماً عن السياق العام الذي يجد فيه الاستمرار الزمني مشروعيته، وبالتالي لابد من صياغتها من خلال تاريخ الأفكار بالمعنى الذي أعطاه مندلباوم للتواريخ الخاصة. وعلى الغرار نفسه، لا تحول الانقطاعات المعرفية

(الإبستمولوجية) دون وجود المجتمعات على نحو متصل ومستمر في سجلات أخرى ـ سواء أكانت مؤسساتية أو لم تكن ـ غير سجلات المعرفة. وهذا هو ما يسمح للانقطاعات المعرفية المختلفة بأن لا تتطابق في كل حالة. فقد يستمر فرع معرفي، بينما يخضع آخر لآثار انقطاع ما[27]. وبهذا الصدد، فإن هناك نقلة مشروعة بين حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار توفرها مقولة «قاعدة التحويل» التي تبدو لي أكثر استمرارية من جميع المقولات التي حشدتها حفريات فوكو.

بالنسبة إلى تاريخ أفكار يحيل إلى الكيانات الباقية في التاريخ العام، تعتمد فكرة قاعدة التحويل على جهاز استدلالي لا يتسم بتماسكه البنيوي فحسب، بل أيضاً بإمكانيات غير مستغلة من شأن حدث فكري جديد أن يسحبها إلى دائرة الضوء، على حساب إعادة تنظيم الجهاز بكامله. فإذا فهمنا العبور من حقبة معرفية (إبستيمة) إلى أخرى بهذه الطريقة، فإنه سيقترب من جدل التجديد والترسب الذي وسمنا به التراثية سابقاً أكثر من مرة، حيث يطابق الانقطاع لحظة التجديد، والاستمرار لحظة الترسب. وبمنأى عن هذا الجدل، فإن مفهوم التحويل، إذا ما فهمناه فهماً كاملاً من خلال القطائع، يحمل خطورة أن يعيدنا إلى تصور «الأيليين» عن الزمان الذي يهبط، كما يرى زينون الأيلي، ليجعل الزمان متكوِّناً من أجزاء صغيرة لا تنقسم (minima)[28]. ويجب أن نقول إن «حفريات المعرفة» تجازف بتحمل هذا الخطر في وقفتها المنهجية.

فيما يتعلق بالقسم الآخر من التناقض، لا شيء يلزمنا بأن نربط مصير وجهة النظر التي تؤكد استمرار الذاكرة بدعاوى شعور (وعي) تكويني[29]. وعلى أية حال، لا تتضح هذه الحجة إلا على فكر المطابق، الذي تفحصناه سابقاً[30]. ويبدو لي من المقبول تماماً أن نشير إلى «ترتيب زمني مستمر للعقل»، بل إلى «نموذج عام من الوعي الذي يكتسب ويتقدم ويتذكر» (ص8)، من دون التهرب من إزاحة الذات المفكِّرة عن المركز التي جاء بها ماركس وفرويد ونيتشه. ولا شيء يستوجب أن يصبح التاريخ «أفضل ملجأ

لسيادة الوعي» (ص14)، تلك الأداة الآيديولوجية المصممة «لكي تعيد إلى الإنسان كل ما كان يروغ منه بلا توقف منذ قرن» (ص14). على العكس من ذلك، يبدو لي أن فكرة ذاكرة تاريخية تقع فريسة عمل التاريخ تستدعي الإزاحة عن المركز نفسها مثل تلك التي يشير إليها فوكو. والأكثر من ذلك أن «موضوعة تاريخ حي مستمر مفتوح» (م.ن.) تبدو لي أنها الوحيدة القادرة على الجمع بين الفعل السياسي الفعال وحفظ ذاكرة إمكانيات الماضي المجهضة أو المقموعة. وبوجيز العبارة، إذا كانت القضية تتعلق بمشروعية افتراض الاستمرارية في التاريخ، فإن فكرة وعي يتعرض لفاعلية التاريخ، التي سأتوجه إليها الآن مباشرة، تقدم بديلاً قابلاً للتطبيق عن فكرة الوعي السيّد، الشفاف أمام نفسه والمهيمن على المعنى.

إن توضيح فكرة التفاعل بفاعلية التاريخ يعني في الأساس توضيح فكرة التراث التي تماهت بها بسرعة بالغة. وبدلاً من إرسال الكلام عن التراث إرسالاً، نحتاج إلى أن نميز مشكلات مختلفة متعددة سأضعها تحت ثلاثة عناوين: التراثية والتراثات والتراث. والثالث وحده يقبل السجال الذي باشره هابرماس ضد غادامر باسم نقد الآيديولوجيا.

مصطلح «التراثية» مصطلح مألوف عندنا أصلاً[31]. وهو يشير إلى أسلوب ربط التوالي التاريخي، أو إذا شئنا الحديث كما يتحدث كوسيلك، ملمح «لتحقيب التاريخ أو تزمينه». وهو متعالٍ تابع للفكر التاريخي تماماً مثل فكرتي أفق التوقع وفضاء التجربة. ومثلما يشكل أفق التوقع وفضاء التجربة زوجاً متبايناً، تنبع التراثية من جدل ثانوي، داخلي بالنسبة إلى فضاء التجربة نفسه. يتولد هذا الجدل الثاني من التوتر، في قلب ما نسميه بالتجربة، بين فاعلية الماضي التي نخضع لها، وتلقي الماضي الذي نقوم به. ومصطلح (trans-mission)(*) الذي هو ترجمة للكلمة الألمانية Ueberlieferung هو طريقة

(*) يعني مصطلح (trans-mission) (النقل) وهو في أصله الاشتقاقي مأخوذ من مقطعين (يرسل-عبر)- المترجم.

جيدة للتعبير عن هذا الجدل الداخلي في التجربة. والأسلوب الزمني الذي يشير إليه هو أسلوب زمان تم اجتيازه (وهو تعبير سبق أن واجهناه لدى بروست)[32]. وإذا كانت هناك موضوعة واحدة في كتاب «الحقيقة والمنهج» تتطابق مع هذه الدلالة الأولية للتراث المنقول، فتلك هي المسافة الزمنية (Abstand)[33]. وليست هذه مجرد فاصل عازل، بل هي عملية وساطة، يتم الرهان عليها، كما سأقول فيما بعد، من خلال سلسلة من التأويلات والتأويلات الجديدة. من وجهة نظر شكلية، ما زلنا متمسكين بها، فكرة مسافة مقطوعة تتعارض مع فكرة الماضي مأخوذاً بمعنى ما انقضى وراح وزال، وفكرة التعاصر الكامل التي كانت المثل الأعلى للفلسفة الرومانسية. لكن الإحراج يتمثل في فكرة المسافة التي لا تُقطع أو المسافة الملغاة. إن التراثية تشير إلى الجدل بين النأي وإزالة المسافة، وتجعل الزمان على حد تعبير غادامر، «الأساس الداعم للعملية [Geschehen] التي يتجذر فيها الحاضر» (ص264).

للتفكير بهذه العلاقة الجدلية، تقدم الظاهراتية عون فكرتين معروفتين ومتكاملتين، هما الموقف والأفق. فنحن نجد أنفسنا في موقف، وينفتح كل منظور من وجهة النظر هذه على أفق شاسع، ولكنه محدود. ولكن إذا كان الموقف يحددنا، فإن الأفق يقدم نفسه بوصفه شيئاً ينبغي تخطيه، دون أن يكون ضمناً على الإطلاق[34]. والحديث عن أفق متحرك يعني إدراك وجود أفق وحيد متكون، بالنسبة لكل وعي تاريخي، أقامته عوالم أجنبية لا ترتبط بعالمنا، الذي نضع فيه أنفسنا مرة بعد مرة[35]. ولا تعيدنا هذه الفكرة عن الأفق الوحيد رجوعاً إلى هيغل. بل المبتغى منها فقط أن تطرح جانباً فكرة نيتشة عن الثغرة بين الآفاق المتغيّرة التي علينا، في كل مرة، أن نضع أنفسنا فيها. وبين فكرة المعرفة المطلقة التي من شأنها إلغاء كل أفق وفكرة كثرة من الآفاق التي لا تحصى، لابدَّ أن نضع فكرة «انصهار الآفاق» التي تحدث كلَّ مرة نفحص فيها أحكامنا المسبقة ونجبر أنفسنا على كسب أفق تاريخي معين، فارضين على أنفسنا مهمة قهر نزوعنا إلى مماثلة الماضي، على نحو

متعجل، بتوقعاتنا من المعاني.

وهذه الفكرة عن انصهار الآفاق التي تفضي إلى الموضوعة التي تشكل في النهاية موضع الرهان في تأويلية الوعي التاريخي، هي التوتر بين أفق الماضي وأفق الحاضر(36). وبهذه الطريقة، توضع العلاقة بين الماضي والحاضر تحت إضاءة جديدة. ينكشف لنا الماضي من خلال إقامة مشروع أفق تاريخي هو في الوقت نفسه منفصل عن أفق الحاضر ومأخوذ نحوه ومنصهر به. وهذه الفكرة عن أفق زمني بوصفه مشروعاً ومنفصلاً معاً، أو متميّزاً ومندمجاً، تنتهي إلى إسباغ الجدلية على فكرة التراثية. وفي الوقت نفسه، يصحح مفهوم انصهار الآفاق ما يظلُّ أحادي الجانب في فكرة التأثر بالماضي. فعند إقامة مشروع أفق تاريخي، إنما نجرّبُ نحن، من خلال توتره مع أفق الحاضر، فاعلية الماضي التي يكون تأثرنا بالماضي ملازماً لها. وربما جاز لنا القول إن تاريخ هذه الفاعلية هو ما يحدث من دوننا. وانصهار الآفاق هو ما نحاول القيام به. وهنا يتبادل عمل التاريخ وعمل المؤرخ مساعدة كل منهما الآخر.

من هذه الناحية، يشكل التراث، مفهوماً فهماً صورياً بمعنى التراثية، ظاهرة ذات أثر كبير. إذ يدلُّ على أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلاً ميّتاً، بل هي انتقالة مولّدة للمعنى. وقبل أن يكون التراث مستودعاً هامداً، فإنه عملية لا تكتسب معناها إلا جدليّاً من خلال التبادل بين الماضي المؤوَّل والحاضر المؤوِّل.

بقولنا هذا، نكون قد عبرنا العتبة التي تفضي إلى المعنى الثاني لكلمة «تراث»، أي من المفهوم الصوري للتراثية إلى المفهوم المادي عن محتويات تراث ما. ومن هنا فصاعداً، سنعني بالتراث (tradition) العادات والتقاليد (traditions). والعبور من مفهوم إلى آخر ينطوي عليه لجوؤنا إلى فكرتي المعنى والتأويل اللتين ظهرتا في نهاية تحليلنا للتراثية. لكن إعطاء تقييم إيجابي للعادات والتقاليد لا يعني جعل التراث معياراً تأويلياً للحقيقة.

ولإعطاء فكرتي المعنى والتأويل مداهما الكامل، لابدَّ أن نضع مؤقتاً قضية الحقيقة بين قوسين. ففكرة التراث، مأخوذاً بمعنى التقاليد، تدلُّ على أننا لسنا نحتلُّ موقع مبتدعي هذا التراث بإطلاق، بل نحن بالأحرى دائماً وفي المحل الأول مجرد ورثة له. وينبع هذا الوضع في الأساس من البنية اللغوية للاتصال على العموم ولانتقال محتويات الماضي على الخصوص. وإذ كانت اللغة موجودة قبلنا جميعاً، فهي المؤسسة الكبرى، أو مؤسسة المؤسسات. وينبغي أن نفهم من اللغة هنا ليس فقط النظام اللغوي في اللغة الطبيعية بمعناه الاجتماعي [عند دي سوسير]، بل أيضاً الأشياء التي قيلت من قبل وفهمت واستُقبِلَت. لذلك نفهم، من خلال التراث، الأشياء التي قيلت من قبل بقدر ما تنقل عبر سلسلة التأويل وإعادة التأويل.

وهذا اللجوء للبنية شبه اللغوية لانتقال التراث ليس بالشيء العرضي على الإطلاق بالنسبة لموضوعة «الزمان والسرد»: لقد عرفنا، في المحل الأول، منذ بداية بحثنا أن الوظيفة الرمزية نفسها ليست بغريبة عن ميدان الفعل والعناء. وهذا هو السبب في كون علاقة المحاكاة الأولية التي يحملها السرد يمكن أن تتحدد بإحالتها إلى الجانب الأصلي للفعل بوصفها موسوطاً رمزيّاً. ثمَّ إن علاقة محاكاة السرد الثانية للفعل، المتماهية بعملية بناء الحبك، قد علّمتنا أن نعامل الفعل المحاكى بوصفه نصّاً. ولذلك فإنه من دون إهمال التراث الشفوي، يمكن للتأثر بالماضي التاريخي أن يتوافق إلى حد كبير مع فاعلية النصوص المستقاة من الماضي. وأخيراً، تجد المساواة الجزئية بين تأويلية النصوص وتأويلية الماضي التاريخي تعزيزاً لها في كون كتابة التاريخ، من حيث هي معرفة بالآثار، تعتمد اعتماداً كبيراً على نصوص تضفي على الماضي منزلته التوثيقية. وبهذه الطريقة، يمكن اتخاذ فهم النصوص الموروثة من الماضي، مع كل التحفظات الضرورية، نوعاً من التجربة الشاهدة في ما يخص كلَّ علاقة بالماضي. وكما يعبّر يوجين فنك، فإن المظهر الأدبي في تراثنا إنما يساوي إشراع «نافذة» تنفتح على منظر شاسع لما هو ماضٍ بما هو ماضٍ[37].

هذه المماهاة الجزئية بين الوعي الذي يتعرض لفاعلية التاريخ وتلقي نصوص الماضي المنقولة لنا سمحت لغادامر بالانتقال من موضوعة هيدغر عن فهم التاريخية التي تأملناها في القسم الأول من هذا الجزء، إلى المشكلة المعاكسة عن تاريخية الفهم نفسه(38). بهذا الصدد، تبيّن القراءة التي أضفاها على هذه النظرية التلقي الذي يردّ ويتجاوب مع التأثر ـ بـ ـ الماضي في بعده اللغوي والنصي.

ولا يمكن التغاضي عن الصفة الجدلية في مفهومنا الثاني عن التراث، الذي ما زال داخلاً في فضاء التجربة. فهي تضاعف الجدل الصوري للمسافة الزمنية الناشئة عن التوتر بين البُعد والتنائي. وحالما نعني بالتراث والتقاليد الأشياء التي قيلت في الماضي ونقلتها لنا سلسلة من التأويلات والتأويلات الجديدة، فإن علينا أن نضيف جدلاً مادياً عن المحتويات إلى الجدل الصوري عن المسافة الزمنية. فالماضي يستجوبنا ويدعونا للمساءلة قبل أن نستجوبه وندعوه للمساءلة. وفي هذا الصراع من أجل الاعتراف بالمعنى، يتمّ جعل النص والقارئ بدورهما مألوفين وغير مألوفين. ولذلك فإن لهذا الجدل علاقة بمنطق السؤال والجواب، الذي باشره كلٌّ من كولنغود وغادامر على التوالي(39). فالماضي يسائلنا بقدر ما نسائله. وهو يجيب علينا بقدر ما نجيب عليه. ويجد هذا الجدل مستمسكه المادي في نظرية القراءة التي توسعنا فيها سابقاً.

نصل أخيراً إلى المعنى الثالث لكلمة «تراث»، الذي تعمدنا تأجيل فحصه حتى هذه النقطة. وهذا المعنى هو الذي وفّر لنا فرصة المواجهة بين ما يسمى بتأويلية التقاليد ونقد الآيديولوجيات. وتنتج هذه المواجهة عن نقلة من تأمل التقاليد إلى الدفاع عن التراث.

ولا بدّ من الإدلاء بملاحظتين تمهيديتين قبل الشروع بهذه المواجهة.

دعونا نلاحظ أولاً أن الانزلاق من سؤال التقاليد إلى سؤال التراث ليس خارج الموضوع تماماً. حيث إن هناك إشكالية جديرة بأن توضع تحت عنوان

«التراث». ذلك أن سؤال المعنى، الذي يثير إليه كل محتوى منقول، لا يمكن فصله عن سؤال الحقيقة إلا من حيث التجريد. وكل قضية معنى هي في الوقت نفسه ادعاء بالحقيقة. وما نتلقاه من الماضي هو في واقع الأمر الاعتقادات والقناعات السابقة والأعراف المقررة، وبالتالي طرق «اعتبار أشياء على أنها الحقيقة»، بحسب عبقرية الكلمة الألمانية (Für-wahr-halten) التي تدل على الاعتقاد. في تقديري أن هذه الرابطة بين عالم التقاليد اللغوي ودعوى الحقيقة المقترنة بنسق المعنى هي التي تضفي شيئاً من المصداقية على الدفاع الثلاثي عن الحكم المسبق والسلطة وأخيراً التراث، الذي يقدمه لنا غادامر من خلال إشكاليته الأساسية عن الشعور الذي تعرّض لفاعلية التاريخ، في روح سجالية مفتوحة جداً[40]. لا شكّ أنه ينبغي فهم هذه الأفكار الخلافية الثلاث في ضوء علاقة دعوى التراث بالحقيقة، وهي الدعوى التي يتضمنها التمسك بصحة أي اقتراح للمعنى. وإذا استخدمنا ألفاظ غادامر، فإن دعوى هذه الحقيقة، ما دامت لا تصدر عنا، بل تصلنا كصوت آتٍ من الماضي، تعرب عن نفسها بوصفها التمثيل ـ الذاتي لِ «الأشياء نفسها»[41]. وهكذا فالمحكوم عليه مسبقاً هو بنية الفهم القبلي التي لا يستطيع «الشيء نفسه» خارجها أن يجعل نفسه يُسمَع. وبهذا المعنى يصطدم ردُّه الاعتبار إلى الفكرة المسبقة مباشرة الحكم المسبق لعصر التنوير ضد الحكم المسبق. وفيما يتعلق بالسلطة فإنها تدل في المقام الأول على الازدياد ـ كلمة (auctoritas) مأخوذة من -(augere) أي الزيادة التي تضيفها دعوى الحقيقة للمعنى البحت، في سياق اعتبار أشياء على أنها صحيحة وحقيقية. وعلى جانب التلقي، ما نجد مقابلها ليس هو الطاعة العمياء بل الاعتراف بالتفوق. ويتلقى التراث، في النهاية، منزلة قريبة من تلك التي أعطاها هيغل للأعراف المتبعة (Sittichkeit). فهي تحملنا قبل أن نكون في وضع الحكم عليها أو إدانتها. وهي «تحافظ» على إمكانية سماع أصوات الماضي المطفأة[42].

تتمثل ملاحظتي التمهيدية الثانية في أن المشارك الفاعل في هذه الحجة

ليس الفكر النقدي بالمعنى الموروث عن كانط، عن طريق هوركهايمر وأدورنو، بل بما يسميه غادامر بـ«النزعة المنهجية» (methodologism). وهو لا يستهدف تحت هذا العنوان مفهوم البحث «المنهجي» بقدر ما يستهدف دعاوى الوعي الحاكم، الذي ينصب نفسه منبراً لمحكمة التاريخ، زاعماً تجرده عن أي تحيز. وهذا الوعي الحاكم، المماثل في قرارته للوعي المكوِّن، سيّد المعنى، الذي ندد به فوكو، وفصلنا عنه أنفسنا سابقاً. وليس لدى هذا النقد للنزعة المنهجية من طموح سوى أن يذكّر الوعي الحاكم بحقيقة أن التراث يوثقنا بأشياء قيلت من قبل وبادعائها الحقيقة قبل أن نعرضها على البحث. فاتخاذ مسافة، أو الحرية أمام المحتويات المنقولة لنا، لا يمكن أن يكون موقفنا الأول. إذ من خلال التراث نجد أنفسنا وقد وضعنا داخل نسق معين، وبالتالي داخل حقيقة ممكنة. والمقصود من نقد النزعة المنهجية التأكيد على النبرة المضادة جوهرياً للنزعة الذاتية في مفهوم فاعلية التاريخ[43]. هكذا يكون البحث الشريك الإلزامي للتراث بقدر ما لا يقدم هذا الأخير سوى ادعاءات بالحقيقة. يقول غادامر: «على كل تأويلية تاريخية، أن تبدأ بإلغاء التعارض المجرد بين التراث والعلم التاريخي، بين مجرى التاريخ ومعرفة التاريخ» (ص251). فمع فكرة البحث، تتأكد اللحظة النقدية، وهي اللحظة التي تأتي بالطبع في المرتبة الثانية، غير أنه لا يمكن تحاشيها، وهذا ما أسميه بعلاقة التنائي، والتي من هنا فصاعداً ستدلُّ على المكان الخالي لنقد الآيديولوجيات الذي سأتكلم عنه بعد قليل. ونحن إنما ننتمي لتقلبات التراث، أو بتعبير أفضل، للتقاليد المتصارعة في مجتمع وثقافة تعدديين - أزماتهما الداخلية، انقطاعاتهما، تأويلاتهما الجذرية الجديدة، انشقاقاتهما التي تقدم لتراثنا، كمثال على الحقيقة، «استقطاب الألفة والغرابة الذي يقوم عليه العمل التأويلي» (الحقيقة والمنهج، ص262)[44]. وفي نهاية المطاف، كيف يمكن للتأويلية أن تقوم بمهامها ما لم تستفد من موضوعية كتابة التاريخ كوسيلة تمحيص للتقاليد الميتة أو ما نعتبره انحرافاً عن هذه التقاليد التي لم نعد نتعرف فيها على أنفسنا؟[45]. وفي الحقيقة فإن هذا العبور من خلال

الموضعة هو الذي يميز التأويلية ما بعد الهيدغرية عن التأويلية الرومانسية حيث كان الفهم يُدرَك «بوصفه إعادة إنتاج لنتاج أصيل» (ص263). بالطبع لا يمكن أن يكون قضية فهم أفضل. «بل يكفي أن نقول إن واقع أننا نفهم يعني أننا نفهم بطريقة مختلفة» (ص264). وحالما تنأى التأويلية عن أصولها الرومانسية تصبح ملزمة بأن تتضمن في داخلها ما كان صالحاً في الموقف الذي تستنكره. وللقيام بذلك، لابدَّ لها أن تميّز المنهجية النزيهة للمؤرخ المحترف عن التنائي التغريبي الذي سيحوّل النقد عملية فلسفية أكثر أهمية من الاعتراف المتواضع «بالعملية [Geschehen] حيث توجد جذور الحاضر». وفي الحقيقة، بوسع التأويلية أن ترفض النزعة المنهجية باعتبارها موقفاً فلسفياً يغفل أنه فلسفي، ولكن عليها أن تدمج «المنهج» في ذاتها. والأكثر من ذلك أن التأويلية، على المستوى الإبستمولوجي، تتطلب «شحذاً لوعي الذات المنهجي بالعلم» (ص265). وإلا كيف يبيح المؤولون لأنفسهم أن تدعوهم الأشياء ذاتها إن لم يستفيدوا، على الأقل بطريقة سلبية، من فعل التصفية الذي تقوم به المسافة الزمنية؟ يجب ألا ننسى حقيقة أن الفهم هو الذي تسبب بمولد التأويلية. وهكذا يصبح السؤال النقدي حول «تمييز الانحيازات الحقيقية، التي نفهم بها، عن الانحيازات الزائفة، التي نسيء بها فهم الأشياء» (ص266) سؤالاً داخلياً في التأويلية نفسها. وهذا ما يسلم به غادامر طوعاً: «من هنا فإن الوعي الذي تكوّن في المدرسة التأويلية سيحتوي بالتالي على وعي تاريخي» (ص266).

بعد إبداء هاتين الملاحظتين، نستطيع أن نعود أخيراً إلى الحوار بين نقد الآيديولوجيات وتأويلية التراث، واضعين نصب أعيننا هدفاً واحداً هو الإحاطة الأفضل بفكرة فعالية التاريخ، ولازمه، وجودنا ـ المتأثر بهذه الفعالية[46].

هنا لابدَّ من التساؤل عن المدى الذي يمكن به للعبور من «التقاليد» إلى «التراث» أن يمثل في الأساس قضية شرعية. ولا يمكن أن تخفق فكرة السلطة، التي ترتبط في هذا السياق بالتراث، في أن تنصّب نفسها كهيئة

مشرّعة. وهي التي تحول انحياز غادامر لصالح الحكم المسبق إلى موقف يستند إلى الحق. مع ذلك، ما المشروعية التي يمكن أن تنبع مما لا يبدو سوى وضع تجريبي، وهو تحديداً التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم؟ وكيف يمكن للضرورة (müssen) أن تنقلب إلى حق (sollen)؟ يبدو أن تأويلية التراث لا تستطيع أن تفلت من هذا السؤال، الذي تثيره فكرة «الحكم المسبق» نفسها. إذ كما تشير الكلمة يضع الحكم المسبق نفسه في مدار الحكم. ومن هنا فهو يقدم دفاعه أمام محكمة العقل. وأمام هذه المحكمة، ليس لديه من خيار سوى الانصياع لقانون حجة أفضل. ولهذا فهو لا يستطيع أن ينصب نفسه كسلطة خاصة من دون أن يتصرف كمتهم يرفض أن يقبل بالقاضي وبالتالي من دون أن يصبح منبر محكمته الخاصة.

هل يعني هذا أن تأويلية التراث ليس لديها إجابة هنا؟ لا أعتقد ذلك. ولنبحث الآن أي نوع من الأسئلة يتوفر لدى العقل في هذه المنافسة التي تعارضه بسلطة التراث.

في المحل الأول، هناك أسلحة نقد الآيديولوجيات. وتبدأ هذه الأسلحة بوضع اللغة، التي يبدو أن تأويلية التراث تدرج نفسها فيها، في كوكبة أوسع بكثير، تشمل أيضاً العمل والهيمنة. وتحت بصر النقد المادي الذي يستتبع ذلك، تنكشف ممارسة اللغة على أنها موضع تلك التشويهات النسقية التي تقاوم الفعل التصحيحي الذي تطبقه فيلولوجيا عامة (هي ما يبدو أن التأويلية ستصير إليها في التحليل الأخير) على حالات سوء الفهم البسيطة المتأصلة في استخدام اللغة، بمجرد فصلها اعتباطياً عن الأوضاع الاجتماعية لاستعمالها. بهذه الطريقة، تنطبق شبهة الآيديولوجيا على أي ادعاء بالحقيقة.

على أن على مثل هذا النقد، تحت تهديد تقويض نفسه بإحالته الذاتية إلى أحكامه الخاصة، أن يحدد نفسه بنفسه. ويقوم بهذا بوصل شبكة جميع المنطوقات الممكنة بمصالح مميزة. إذ يسم بمصلحة السيطرة الأدواتية العلوم التجريبية وتفرعاتها التقنية، وبالتالي ميدان العمل. وتتوافق العلوم التأويلية مع

مصلحة الاتصال، وبالتالي تراث اللغة. وأخيراً هناك مصلحة في التحرير تنتمي إليها العلوم الاجتماعية النقدية التي يكون فيها نقد الآيديولوجيات، بالإضافة إلى التحليل النفسي وعلى نموذجه، التعبير الأكمل عن ذلك. وهكذا يجب على التأويلية أن تتخلى عن ادعائها في الكلية العالمية، لكي تحافظ على مشروعية موضعية. ومن ناحية أخرى، يطرح اقتران نقد الآيديولوجيات بمصلحة التحرير دعوى جديدة في الكلية العالمية. يستمر التحرير بالنسبة لكل شخص دائماً. ولكن ما الذي يشرّع هذه الدعوى الجديدة؟ لا يمكن تحاشي هذا السؤال. إذا أخذنا جدياً فكرة التشويهات النسقية التي تتعرض لها اللغة، من حيث ارتباطها بالنتائج الخفية للهيمنة، فسيظهر السؤال: أمام أية محكمة غير الآيديولوجية يجب أن يظهر هذا الاتصال المحرّف؟ يجب أن تتألف هذه المحكمة من طرح ذاتي لمتعالٍ لا ـ تاريخي، قد تكون تخطيطيته بالمعنى الكانطي للكلمة، تمثيلاً لاتصال طليق من دون عقبات ومن دون حدود، وبالتالي لموقف كلامي يتسم بالإجماع الناشئ عن عملية المحاججة نفسها.

هل يمكن لنا أن نلمّ بالشروط التي تحدد هذا الموقف الكلامي[47]؟ ما زال على هذا النقد القائم على العقل أن يتمكن من الإفلات من نقد أكثر جذرية للعقل نفسه. حقاً أن النقد نفسه يستأنفه تراث تاريخي، متحدر من عصر التنوير، وقد أشرنا سابقاً إلى بعض أوهامه إشارة عابرة. وقد كشف النقد الفظ لهوركهايمر وأدورنو القناع عن العنف المميز لعصر التنوير، الناتج عن الانقلاب الأدواتي للعقل الحديث. وهكذا يتم إطلاق العنان للإفراط في التجاوزات وتجاوزات التجاوزات أيضاً. وإذ يضيّع نقد النقد نفسه في «جدل سلبي» يعرف تماماً كيف يتعرف على الشر، كما لدى هوركهايمر وأدورنو، وأن يقيم «مبدأ أمل» على يوتوبيا ليس لها مستمسك تاريخي، كما لدى أرنست بلوخ. كل ما يبقى، إذاً، هو الحل القائم على أساس المتعالي في نسخة جديدة من الموقف الكلامي المثالي، مستمدة من كانط وفشته، عن التأمل الذاتي (Selbstreflexion)، الذي هو مقر كل حق وكل صلاحية. ولكن

بغية عدم العودة إلى مبدأ حقيقة جذرية ذات صوت واحد، كما في الاستنتاج الكانطي المتعالي، من الضروري وضع الهوية الأصلية للمبدأ التأملي إلى جوار مبدأ حواري بارز، كما لدى فشته. وإلا، فلن يستطيع التأمل الذاتي أن يقيم يوتوبيا اتصال طليق من دون عقبات ومن دون حدود. ويمكن أن تتحقق هذه الحالة، إذا ما تمت صياغة الحقيقة على أساس تفكر في التاريخ، كالذي قدمناه في هذا الفصل، يقيم علاقة بين أفق محدد للتوقع وفضاء مخصص للتجربة.

طوال الطريق الذي يفضي رجوعاً من سؤال الأرضية إلى سؤال فعالية التاريخ تسمع تأويلية التراث صوتها من جديد. وللتهرب من الهروب بلا نهاية للحقيقة اللاتاريخية تماماً، يجب أن نحاول تمييز الإشارات المستبقة للتفاهم التي تعمل في كل محاولة اتصال ناجحة في كل تواصل يكون لدينا تجربة عن نوع من التبادلية بين القصد والاعتراف بهذا القصد. بعبارة أخرى، يجب فهم تعالي فكرة الحقيقة، بقدر ما تكون فكرة حوارية مباشرة، بوصفها منهمكة في ممارسة الاتصال. وحيث يعاد توظيف هذه الفكرة الحوارية في أفق التوقع، فإنها لن تخفق في الوصول إلى الاستباقات المدفونة في التراث نفسه. يتحمل المتعالي الخالص، مأخوذاً بهذا المعنى، الحالة السلبية لفكرة حدية فيما يتعلق بكثير من توقعاتنا المتعينة وكذلك تقاليدنا المترسبة. غير أن على هذه الفكرة الحدية، تحت خطر البقاء غريبة عن تأثيرية وفعالية التاريخ، أن تصبح فكرة انتظامية رئيسة توجه الجدل الملموس بين أفق التجربة وفضاء التوقع لدينا.

لذلك يؤثر الطرح السلبي ثم الإيجابي لهذه الفكرة على أفق توقعنا بقدر ما يؤثر على فضاء تجربتنا. أو بعبارة أدقّ، لا يؤثر على أفق توقعنا إلا بقدر ما يؤثر أيضاً على فضاء تجربتنا. وهذه هي لحظة النقد التأويلية.

هكذا يمكننا اقتفاء الطريق الذي سلكته فكرة التراث على النحو التالي.

1. تدلّ التراثية على الأسلوب الصوري للتلاحم الذي يضمن استمرارية تلقي

الماضي. ومن هذه الناحية، تدلّ على التبادلية بين تأثيرية التاريخ ووجودنا ـ المتأثر ـ بـ ـ الماضي. 2. تنطوي التقاليد والعادات على محتويات منقولة بحيث تكون حوامل المعنى، فهي تضع أي موروث يتم تلقيه في إطار نسق تراثي رمزي، وعملياً في إطار تراث نصي شبه لغوي، فتكون التقاليد من هذه الناحية مقترحات للمعنى. 3. يدلّ التراث، بوصفه هيئة شرعية، على الادعاء بالحقيقة (أو زعم الصدقية) الممنوحة للمحاججة في إطار فضاء مناقشة عام. وفي وجه نقد يلتهم نفسه، تستحق دعوى الحقيقة لمحتويات التراث أخذها باعتبارها تسليماً بالحقيقة، ما دام وجود عقل أقوى، أي أفضل حجة، لم يتأسس بعد. وأعني بـ«التسليم بالحقيقة» الاعتماد، والتلقي المطمئنّ الذي نستجيب له، في حركة أولية تسبق النقد كله، لأية قضية معنى، وأية دعوى بالحقيقة، لأننا لسنا أبداً في بداية عملية الحقيقة، ولأننا ننتمي، قبل إطلاق أية إيماءة نقدية، إلى ميدان من الحقيقة المسلّم بها[48]. مع فكرة التسليم بالحقيقة هذه، يمتدُّ جسر فوق الهاوية التي كانت، في بداية هذه الحجة، تفصل التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم والصلاحية المطلقة لفكرة الحقيقة الاتصالية. فإذا كانت هناك نقلة ممكنة بين الضرورة والحق، ففكرة التسليم بالحقيقة هي التي تضمنها. إذ فيها يتلاقى اللازم والصالح لقاء لا أعراض له.

هناك مجموعتان من النتائج يمكن استخلاصهما من هذا التأمل في وضع وجود ـ يتأثر بالماضي.

الأولى، أننا يجب أن نتذكّر أن هذا الوضع يشكل زوجاً مع استهداف أفق توقع. وبهذا الخصوص، تضيء تأويلية التاريخ التأثيري وحدها الجدل الداخلي في فضاء التجربة، ويتم تجريد التبادلات بين نمطين كبيرين من التفكر في التاريخ. ولاسترجاع هذا الجدل المحيط نتائجه على معنى علاقتنا بالماضي. السبب الأول هو أن توقعاتنا المتعلقة بالمستقبل في إعادة تأويل الماضي قد تكون من إحدى نتائجها الكبرى أنها تفتتح الإمكانيات المنسية،

والاحتمالات المجهضة، والمساعي التي كانت مكبوتة في ما يفترض أنه ماضٍ مغلق. (من وظائف التاريخ بهذا الصدد أنه يعيدنا رجوعاً إلى تلك اللحظات من الماضي، حيث لم يكن المستقبل قد تقرر بعد، وحيث كان الماضي نفسه فضاء تجربة مفتوحة على أفق توقع ما). والشيء الثاني أن احتمال المعنى المتحرر من كتلة التقاليد الصلبة قد يسهم في تحديد الفكرة المطردة ولكن الفارغة عن اتصال لا يعاق ولا يحدّ، بمعنى أن يصنع التاريخ من جديد. ومن خلال التفاعل بين التوقع والذاكرة، يمكن أن تصل يوتوبيا إنسانية متصالحة إلى تشربها في التاريخ التأثيري.

ثانياً، علينا أن نعيد التأكيد على إبراز فكرة تأثير التاريخ وملازمه، وجودنا - متأثرين - بـ - الماضي، على كوكبة الدلالات التي تتجمع حول مصطلح «التراث». ولن أعود هنا ثانيةً إلى فحص أهمية التمييزات التي أقمتها بين التراثية، مفهومة بمعنى الأسلوب الصوري لنقل الموروثات المتداولة، والتراثات والتقاليد، بمعنى المحتويات التي تُمنَح مع المعنى، والتراث بوصفه تشريعاً لادعاء الحقيقة التي يطرحها أي موروث يحمل المعنى. بل أودُّ، بدلاً من ذلك، أن أبيّن بأية طريقة يتيح إبراز موضوعة فاعلية الماضي على موضوعة التراث لهذه الأخيرة أن تدخل في علاقة مع مختلف الأفكار المتعلقة بالماضي التي تفحصناها في الفصول السابقة من هذا الجزء.

إذا ما عدنا إلى الوراء خطوة فخطوة من خلال سلسلة التحليلات السابقة، سيتضح أن إشكالية المقابل (Gegenüber) من الفصل السادس هي التي تتخذ تلويناً جديداً. ويتلقى **جدل المطابق والآخر والمثيل** دلالة تأويلية جديدة من خلال تعرضه لفكرة فاعلية الماضي. ويجازف هذا الجدل، إذا ما أُخِذَ معزولاً عن سواه، بمخاطرة التحوّل في كل مرحلة من مراحله إلى حلم بالقوة تمارسه الذات العارفة. وسواء أكان قضية إعادة تفعيل لأفكار الماضي، أو قضية اختلاف في علاقة المتغيرات التي يطرحها البحث التاريخي، أو قضية الصياغة الاستعارية للحقل التاريخي السابق على أي حبك، فإننا في

كل حالة من هذه الحالات نتلقى في الخلفية جهد شعور مكوِّن للسيطرة على علاقة الماضي المعروف بالماضي الفعلي. والحقيقة أن هذا السعي للسيطرة، حتى وإن اتخذ شكل جدل على النحو الذي تحدثنا عنه هو على وجه الدقة ما يفلت منه الماضي كما كان باستمرار. على النقيض من ذلك، تبدأ المقاربة التأويلية بالاعتراف بخارجية الماضي في علاقته بأية محاولة متركزة حول وعي مكوِّن، سواء أكان قد أُقِرَّ به أو أُخفيَ أو تمَّ تجاهله في ذاته وحسب. إذ تحوِّل المقاربة التأويلية الإشكاليةَ من دائرة المعرفة إلى دائرة التأثر ـ بـ ـ الماضي، أعني إلى دائرة ما لم نصنعه نحن.

في المقابل، فإن فكرة سداد دَين للماضي، التي بدت لي أنها تغطي جدل المطابق والآخر والمثيل، تضيف إثراءاً ملحوظاً لفكرة التراث. ويمكن تأويل فكرة «الموروث»، وهو واحد من أفضل التعبيرات عن فاعلية الماضي، بوصفها انصهاراً لفكرتي دَينٍ وتراثٍ. فمن دون جدل المطابق والآخر والمثيل، يطوّر بذرة الصياغة الجدلية المتضمنة في فكرة النقل الوسيط، التي تشكل قلب فكرة التراث وخلاصتها، لن يحدث هذا الانصهار. إذ تنمو هذه البذرة حين تتعرض فكرة التراث نفسها إلى مصفى ثلاثي من التفعيل والتمييز والصياغة الاستعارية. تدلُّ على ذلك أنماط الجدل المتعددة بين القريب والبعيد، والمألوف والغريب، والمسافة الزمنية وانصهار آفاق الماضي بالحاضر دون الخلط بينها. وأخيراً، فإن تضمين جدل المطابق والآخر والمثيل في تأويلية التاريخ هو ما يحفظ فكرة التراث من الخضوع مرة أخرى إلى مفاتن الرومانسية.

وحين نمضي متراجعين خطوة أخرى في تحليلاتنا، فلا بدَّ من الجمع بين فكرة التراث وفكرة الأثر، التي انتهى بها الفصل الرابع من هذا الكتاب. فهناك صلة قربى عميقة بين الأثر المتروك والمقتفى، والتراث المنقول والمتلقى. يدلُّ الأثر، من حيث هو متروك، من خلال مادية العلامة، على خارجية الماضي، أي على تسجيله في زمان العالم. أما التراث فيضع تأكيده

على نوع آخر من الخارجية، هي كوننا ـ نتأثر ـ بالماضي الذي لم نصنعه نحن. مع ذلك هناك أيضاً تلازم بين دلالة الأثر المقتفى وفاعلية التراث المنقول. كلتا الفعاليتين المتماثلتين وساطتان بيننا وبين الماضي.

من خلال هذا الربط بين الأثر والتراث، يمكن استئناف جميع تحليلات الفصل الرابع عن طريق ما نسميه بالتفكر في التاريخ. وحين نرجع مرة أخرى من تحليلاتنا للأثر نحو التحليلات التي سبقته، فإننا سنجد في البداية أن وظيفة الوثيقة قد أبرزت تكوين ذاكرة ذات نطاق واسع. وقد قلنا هناك إن الأثر يُترَك وراء الظهر، وإن الوثيقة تُجمَع وتُحفَظ. وبهذا المعنى، فهي تقرن الأثر بالتراث. ومن خلال الوثيقة، يصير الأثر جزءاً من التراث. ويصحّ القول إن نقد الوثائق جزء لا يتجزأ من نقد التقاليد والتراثات. لكن هذا النقد، كما هو، ليس سوى متغير في أسلوب التراثية.

وفي نقلة أخرى، يجب أن يُجمع التراث مع تعاقب الأجيال. فهو يؤكد على الوجه البيولوجي المفرط لشبكة المعاصرين والأسلاف والأخلاف، أي تحديداً أن هذه الشبكة تنتمي إلى النظام الرمزي. ويوفر تعاقب الأجيال، تبادلياً، سلسلة التأويلات والتأويلات الجديدة على أساس من الحياة، مثلما على أساس من استمرارية الأحياء.

وأخيراً، بقدر ما يعبر الأثر والوثيقة وتعاقب الأجيال عن إعادة إقحام الزمان المعيش في زمان العالم، فإن زمان التقويم أيضاً يدخل في نطاق ظاهرة التراث. ويمكن رؤية هذه الصياغة على صعيد المحور الذي يحدد لحظة الصفر لمحورة الزمان، والذي يضفي ثنائية بعديه على نظام المواقيت. والسبب أن هذه اللحظة المحورية تتيح تسجيل تقاليدنا في زمان العالم. وبفضل هذا التسجيل يتم فهم التاريخ التأثيري، الذي يسمه التقويم بميسمه، بوصفه يحيط بحيواتنا كلها وبسلسلة تقلباتها. وفي المقابل، لو أُريدَ لحدث تأسيسي أن يحظى بجدارة تشكيل محور لزمان التقويم، فيجب أن نرتبط به عن طريق تراث هو انتقالة. ومن هنا فهو ينبع من فاعلية ماضٍ يتخطى

الذاكرة الفردية بأسرها. هكذا يوفر زمان التقويم لتقاليدنا إطاراً تأسيسياً قائماً على الفلك، في حين توفر فاعلية الماضي لزمان التقويم مسافة زمنية يتم اجتيازها.

هل هناك متسع لتأمل متميز في الحاضر التاريخي ضمن تحليل يتخذ دليلاً له من التعارض بين فضاء التجربة وأفق التوقع؟ أعتقد ذلك. فإذا كانت التراثية تشكل البعد الماضي لفضاء التجربة، فإن هذا الفضاء يتجمع ويلتئم في الحاضر، وفي الحاضر يمكنه، كما أوضحنا سابقاً، أن يتمدد أو يتقلص.

أودّ أن أضع التأمل الفلسفي التالي تحت عنوان مفهوم «المبادرة». وسأوجز حدودها بمتابعة دائرتين متحدتي المركز. تحيط الدائرة الأولى بظاهرة المبادرة بصرف النظر عن ولوجها في التفكر في التاريخ، الذي هو موضوعنا هنا. وتضفي الثانية مزيداً من الدقة على صلة المبادرة بعلاقة ـ النحن التي تحمل المبادرة إلى مستوى الحاضر التاريخي.

يعني ربط مصير الحاضر مصير المبادرة تجريد الحاضر من أبهة حضوره، بالمعنى شبه البصري للكلمة. وربما لأنه ينكفئ متطلعاً ببصره نحو الماضي يميل إلى جعل الاسترجاع يطغى ـ ومن هنا فهو نظرة أو رؤية أكثر مما هو تأثرنا بتبصر الماضي ـ وهذا ما يجعلنا نميل أيضاً إلى أن نفكر في الماضي بوصفه رؤية أو منظوراً. من هنا عرّف أوغسطين الحاضر بأنه (انتباه) يسميه أيضاً تنبه (contuitus). ومن ناحية أخرى، يميّز هيدغر مصيباً الاحتراس بأنه صورة دخيلة من صور الهم، وبأنه نوع من الافتتان بالنظر إلى الأشياء التي ننشغل بها. هكذا يتحوّل «الاستحضار» إلى ضرب من ضروب النظر المنذهل. ولكي نعيد للاستحضار أصالة مساوية لأصالة الإقبال الاستباقي، أقترح أن نربط بين كلتا فكرتي الاستحضار والمبادرة. وهكذا لا يعود الحاضر مجرد مقولة عن الرؤية، بل هو فعل ومعاناة. ويعبر أحد الأفعال عن ذلك تعبيراً أفضل من جميع تعبيرات الصيغ الاسمية، بما فيها الحضور، ألا وهو تحديداً الفعل «يبدأ». يعني «أن يبدأ» إعطاء مساق جديد

للأشياء انطلاقاً من مبادرة تعلن عن استمرارية، وبالتالي تبقي الشيء متواصلاً. تعني «أن يبدأ» أن يبدأ ليستمرَّ ـ أي وجود عمل ينبغي متابعته[49].

ولكن تحت أية شروط تتسبب المبادرة بإيجاد فكر يفكر في ذاته؟ أكثر المواقف جذرية بهذا الصدد هو الموقف الذي ميز فيه ميرلوبونتي إقحام الذات الفاعلة في العالم، أي تحديداً تجربة «أنا أستطيع» التي هي جذر الـ«أنا أفكر». لهذه التجربة فضيلتها الكبرى في الدلالة على الجسد الخاص بوصفه وسيطاً أصيلاً بين مساق التجربة المعيشة ونظام العالم. إذ أن وساطة الجسد الخاص تسبق جميع الروابط على المستوى التاريخي التي تأملناها في الفصل الأول من القسم السابق، والتي سنربط بها فيما يأتي الحاضر التاريخي. فللجسد الخاص ـ ولعلَّ الأولى القول: اللحم والدم ـ علاقته بما سماه ديكارت، في تأمله السادس، «الجوهر الثالث» رادماً الفجوة بين المكان والفكر. وبألفاظ أكثر تناسباً هي الألفاظ التي استخدمها ميرلوبونتي نفسه، يجب أن نقول إن اللحم والدم يتحديان ثنائية الطبيعي والنفسي، وثنائية الخارجية الكونية والداخلية التأملية[50]. وعلى أساس مثل هذه الفلسفة عن اللحم والدم يمكن التفكير بـ«الأنا أستطيع». اللحم والدم بهذا المعنى هما الأداة المتماسكة لقواي وانعدام قواي. وحول نظام هذه الإمكانيات الجسدية يبسط العالم نفسه كمجموعة من الأوعية الطيّعة أو المتمردة المحتملة، أو كمجموعة من الموافقات والعوائق. وفكرة الظروف، التي أشرنا إليها سابقاً، يتم صياغتها من خلال انعدام قواي، ما دامت تدلُّ على ما «يحيط» ـ أي يحدد ويموقع ـ من قدرتي على الفعل.

هذا الوصف للـ«الأنا أستطيع»، الآتي من ظاهرتي الوجود، يوفر إطاراً مناسباً لاستئناف تلك التحليلات التي تم القيام بها فيما يتعلق بنظرية الفعل، التي أشرنا إليها فيما يتعلق بعلاقة محاكاة السرد الأولى بعالم الممارسة. وتذكروا أنني ميزتُ، متابعاً آرثر دانتو، بين الأفعال الأساسية، التي نعرف كيف نفعلها على أساس الألفة المجردة بقوانا، والأفعال الاشتقاقية، التي

تتطلب منا أن نفعل شيئاً ما لكي ننجز حدثاً ما، لا يكون نتيجة أفعالنا الأساسية بل حصيلة استراتيجية في الفعل تشتمل على الحسابات والقياسات العملية[51]. وإضافة الأفعال الاستراتيجية هذه للأفعال الأساسية ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى نظرية في المبادرة. فهي حقاً تنشر قدرتنا ـ على ـ فعل ـ شيء ما إلى ما وراء العالم المباشر لـ«أنا أستطيع». وفي المقابل، تضع الآثار القصية لفعلنا في إطار عالم الفعل الإنساني مستبعدةً إياها أن تكون مجرد موضوعات للملاحظة. إننا كفاعلين ننتج شيئاً ما، نحن لا نراه إذا تحرينا الدقة. وهذا التأكيد ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى النزاع حول الحتمية، وهو يتيح لنا أن نعيد صياغة التناقض الكانطي عن الفعل الحر، مأخوذاً بمعنى بداية سلسلة سببية. والحقيقة أننا لا نلاحظ من الموقف نفسه أن شيئاً ما يحدث، أو أننا نجعل شيئاً ما يحدث. فنحن لا نستطيع أن نكون مراقبين وفاعلين في الوقت نفسه. والنتيجة أننا لا نستطيع التفكير بالأنظمة المغلقة، والحتميات الجزئية، إذا اكتفينا بالقدرة على المضي إلى تقديرات استقرائية تمتد إلى الكون بأسره، إلا إذا كان ذلك على حساب تضمين أنفسنا كفاعلين قادرين على إنتاج الأحداث. بعبارة أخرى، إذا كان العالم الكلية الشاملة لما هو موجود، فإن القيام بفعلٍ ما لا يمكن تضمينه في هذه الكلية. بل يعني القيام بفعل ما (fait) أن الواقع غير قابل للتشميل.

هناك تحديد ثالث للمبادرة يزيد في اقترابنا من التأمل في الحاضر التاريخي. وهو يحملنا من نظرية الفعل إلى نظرية الأنظمة. وهو مستَبق بطريقة ضمنية في التحديد السابق. لقد أُنشِئت نماذج لحالات الأنظمة وتحولات الأنظمة، بما فيها البنى التشجيرية، بتفرعاتها وبدائلها. هكذا عرّفنا التدخل، في الجزء الأول من هذا الكتاب مع فون رايت، ـ وهو الفكرة المعادلة لفكرة المبادرة في إطار نظرية الأنظمة ـ بأنه القدرة التي يمتلكها الفاعلون على ربط كونهم يستطيعون فعل شيء ما يستوعبونه استيعاباً مباشراً ـ أي الأفعال الأساسية عند دانتو ـ بالعلاقات الداخلية التي تشترط نظاماً

ما[52]. يضمن التدخل انغلاق النظام، بتحريكه بدءاً من حالة أولية يحددها هذا التدخل نفسه. وقد قلنا إن الفاعلين بفعلهم شيئاً ما يتعلمون عزلَ نظام مغلق عن بيئتهم ويستكشفون إمكانيات التطور الضمنية في هذا النظام. وهكذا يتمّ إحلال التدخل عند تقاطع قوى أحد الفاعلين ومصادر النظام. مع فكرة تحريك النظام تتداخل فكرتا الفعل والسببية. ويمكن استئناف الحوار حول الحتمية، المذكورة سابقاً، مرة أخرى هنا ببصيرة مفهومية أقوى. وفي الحقيقة، إذا كنا نشكّ بقدرتنا الحرة على فعل شيء، فذلك لأننا نضيف إلى كلية العالم النتائج المطردة التي لاحظناها. ولكننا ننسى أن العلاقات السببية نسبية إلى أجزاء تاريخ العالم التي لديها طابع النظم المغلقة، وأن القدرة على تحريك نظام معين بإنتاج حالته الأولية هو شرط لانغلاقه. هكذا يجد الفعل نفسه ضمنياً في اكتشاف العلاقات السببية.

وإذا نُقِلَ التدخل من المستوى الكوني إلى المستوى التاريخي، فإنه يشكل نقطة العقدة لنموذج تفسير قيل إنه شبه - سببي. ويحسن بنا أن نتذكر أن هذا النموذج مصوغ من أجزاء غائية، تطابق الأطوار القصدية للفعل، وأجزاء شبه قانونية، تطابق الأطوار الطبيعية. وفي إطار هذا النموذج يجد تأملنا في الحاضر التاريخي أساسه الإبستمولوجي المناسب.

لا أريد أن أنهي هذه الدائرة الأولية من التأملات المنكبة على مفهوم المبادرة دون التأكيد على الكيفية التي تندمج بها اللغة في الوساطات الداخلية للفعل، وعلى وجه التحديد تلك التدخلات التي يتخذ من خلالها الفاعلون المبادرة باقتراح بدايات يقحمونها في مساق الأشياء. ونحن نتذكر أن إميل بنفنست سبق أن عرّف الحاضر بأنه اللحظة التي يجعل فيها المتكلمون من فعل نطقهم معاصراً أو متزامناً مع الأحكام التي يطلقونها[53]. بهذه الطريقة، فُهِمت الإحالة الذاتية للحاضر. ومن بين جميع تطويرات خاصية الإحالة الذاتية التي أضافها أوستن وسيرل، أريد أن أستعيد فقط تلك التي تسهم في الإشارة إلى الجانب الأخلاقي من المبادرة[54]. وليس هذا انعطافاً مصطنعاً

بقدر ما تحمل الأفعال الكلامية أو أفعال الخطاب اللغةَ، من ناحية، إلى بُعد الفعل (من الدال هنا أن يسمي أوستن كتابه «كيفية فعل الأشياء بالكلمات»)، ومن ناحية أخرى، فإن الفعل الإنساني مصوغ صياغة حميمة من إشارات ومعايير وقواعد وتقييمات تضعه في منطقة المعنى، أو إذا شئتم في إطار البعد الرمزي. لذلك من المشروع تماماً أن نأخذ بالاعتبار الوساطات اللغوية التي تجعل المبادرة فعلاً ذا معنى.

بمعنى واسع، يُلزِمُ كلُّ فعل كلامي (أو كل فعل خطاب) المتكلم، وهو يلزمه في الحاضر. ولا أستطيع أن أثبت شيئاً من دون اقتراح عبارة ضمنية تشير إلى صدق ما أقول، وبفضلها أستدلّ على ما أقوله، إلى حد أبعد مما أستطيع فعله من دون الإصرار على صدقية ما أثبته. بهذه الطريقة، تجعلني كل مبادرة كلامية ـ أو كما يفضّل بنفنست أن يقول: كل حالة خطاب ـ مسؤولاً عما قيل في قولي إياه. مع ذلك، إذا كان كل فعل كلامي يُلزم قائله ضمناً، فإن بعض أنماط القول تفعل ذلك صراحة. وتصحّ هذه الحالة مع أفعال التفويض التي يشكل الوعد نموذجاً لها. حين أُطلق وعداً، أضع نفسي قصدياً تحت إلزام فعل ما أقول إنني سأفعله. هنا يصير للالتزام معنى كلامي قوي يقيدني. وهذا القيد الذي أفرضه على نفسي يستحق النظر ما دام الإلزام الذي أطلق في الحاضر يتعهد بالمستقبل. من هنا يتم التأكيد على سمة مميزة للمبادرة، تعبر عنها العبارة الظرفية: «من الآن فصاعداً» (في الفرنسية يعبر عنها الظرف: désormais خير تعبير). وفي الحقيقة يعني الوعد لا مجرد الوعد بفعل شيء ما، بل أيضاً الإيفاء بما وعدت. ولذلك تعني مواصلة الكلام أن أجعل لمبادرتي استمراراً، وأن أجعل هذه المبادرة تدشيناً حقيقياً لمساق جديد من الأشياء، أي بإيجاز، أن أجعل الحاضر ليس مجرد حدث، بل بداية استمرار.

هذه هي الأطوار التي اجتازها التحليل العام للمبادرة. فمن خلال «أنا أستطيع» تشير المبادرة إلى قدرتي، ومن خلال «أنا أفعل» تصبح فعلي، أي

من خلال التدخل أو التطفل تسجل فعلي في مساق الأشياء، وتجعل الحاضر الحي يتطابق مع أية لحظة، ومن خلال الوعد الموفى به، تضفي على الحاضر قوة المحافظة، أي بإيجاز، البقاء. مع هذه السمة الأخيرة تكتسي المبادرة دلالة أخلاقية تعلن عن أهم الخواص السياسية والعالمية للحاضر التاريخي.

مع اتساع محيط فكرة المبادرة التي اقتفينا آثارها، يبقى هذا المحيط يشير إلى مكان المبادرة بين أفق التوقع وفضاء التجربة، الذي يمكن بفضله مساواتها بالحاضر التاريخي.

لكي نجعل هذا التعادل يظهر، يجب أن نبيّن كيف يحمل النظر في الحاضر التاريخي حتى مرحلته الأخيرة جواب التفكر في التاريخ عن التباسات التأمل في الزمان التي ازدهرت مع الظاهراتية. وينبغي أن نتذكر أن هذا التأمل عمّق الهوّة بين فكرة لحظة لا سمكَ لها، وقد اختزلت إلى مجرد انقطاع بين امتدادين زمانيين، وفكرة حاضر يكتنز بوشك حدوث المستقبل القريب وسجل ماضٍ انقضى توّاً. لقد فرضت اللحظة الشبيهة بالنقطة ـ مفارقة عدم وجود «الآن» الذي اختزل إلى مجرد فجوة بين ماضٍ لم يعد له وجود، ومستقبل لم يأتِ بعد. ومن ناحية أخرى، يقدم الحاضر الحي من خلاله نفسه بوصفه وقوع «الآن» يتآزر مع وشك حدوث المستقبل القريب وسجل الماضي المنقضي تواً. ونحن نتذكر أيضاً أن أول رابطة أقامها التفكر في التاريخ كانت زمان التقويم. ويجد تأملنا في الحاضر التاريخي أول مستند له في تكوين زمان التقويم الذي يعتمد، بين ما يعتمد عليه، اختيار لحظة محورية يمكن من خلالها تحديد مواقيت الأحداث. وتشكل حيواتنا وحياة الجماعات التي ننتمي إليها جزءاً من تلك الأحداث التي يتيح لنا زمان التقويم أن نعيّن موضعها على مسافة متغيرة في علاقتها بهذه اللحظة المحورية. ويمكن اعتبار هذه اللحظة أول أسس الحاضر التاريخي، وهي تنقل لهذا الحاضر فضيلة زمان التقويم، حيث تشكل زمناً ثالثاً بين الزمان

الطبيعي والزمان الظاهراتي. هكذا يشارك الحاضر التاريخي في الصفة الخليطة لزمان التقويم الذي يربط الآن (اللحظة) الشبيه بالنقطة بالحاضر المعيش من خلاله. وهو يبني على هذا الأساس لزمان التقويم. والأكثر من ذلك أن اللحظة المحورية، ما دامت مرتبطة بحدث تأسيسي يراد له أن يفتتح حقبة جديدة، تشكل نموذجاً لكل بداية زمنية، إن لم تكن نموذجاً للزمان نفسه، أي نموذجاً لكل حدث يمكن أن يدشن مساقاً جديداً من الأحداث[55].

ويقوم الحاضر التاريخي أيضاً، شأنه شأن الماضي والمستقبل التاريخي اللذين يتآزران معه، على أساس ظاهرة تعاقب الأجيال بيولوجياً ورمزياً معاً. هنا يكون أساس الحاضر التاريخي توفره فكرة عالم المتعاصرين، التي رأينا بمتابعة ألفرد شوتز، أنها تندسّ بين عالم الأسلاف وعالم الأخلاف. وهكذا يكون التواقت الطبيعي المجرد، بكل ما يتسبب به بعده العلمي الخالص من مصاعب، تواصله فكرة التعاصر، التي تضفي مباشرة على الحاضر التاريخي بعد علاقة ـ النحن، بفضل ما ينخرط فيها من تيارات شعور متعددة من خلال «الكبر معاً»، إذا استخدمنا تعبير شوتز الجميل. هكذا تشكل فكرة عالم المتعاصرين ـ التي تنطوي ضمناً على الوجود ـ معاً -(Mitsein) الأساس الثاني للحاضر التاريخي. ومن هنا مباشرة يفهم الحاضر التاريخي بوصفه فضاءاً مشتركاً للتجربة[56].

ما زال علينا أن نعطي هذا الحاضر التاريخي جميع سمات المبادرة التي تسمح له أن يكون مبعث التأمل الذي نبحث عنه بين تلقي ماضٍ ينقله التراث واشتراع أفق للتوقع.

يمكن أن يفيدنا ما قيل سابقاً عن الوعود كمدخل للتطوير الذي سيأتي. وقد قلنا إن الوعد يلزم الواعد رسمياً لأنه يضع قائله تحت طائلة الالتزام بفعل شيء ما. من هنا يكتسب تأملنا في الحاضر بعداً أخلاقياً. وتتولد سمة مشابهة لفكرة الحاضر التاريخي من نقل تحليلنا للوعود من المستوى الأخلاقي إلى المستوى السياسي. يحدث هذا النقل من خلال التأمل في

الفضاء العام الذي يسجل فيه الوعد، حيث يكون النقل من مستوى إلى آخر قد سهّله اعتبار الطبيعة الحوارية للوعود، مما لم نؤكده سابقاً. وفي الحقيقة، ليس في الوعود شيء واحدي الذات على الإطلاق. إذ لا أكتفي بتطويع ذاتي فقط عند إطلاق وعد. بل أنا دائماً أعِدُ شخصاً ما بشيء ما. وحتى لو كان هذا الشخص مستفيداً مما أعد به، فهو أو هي في الأقل شاهدٌ عليه. لذلك هناك عقد أُلزم به نفسي أمام الآخرين، حتى قبل الفعل الذي أحدّد نفسي به. هكذا تسبق قاعدة الأمانة الأخلاقية التي ينبغي للمرء بمقتضاها أن يحافظ على وعده أيَّ وعدٍ فردي يطلق في النظام الأخلاقي. وبدوره، فإن الفعل الذي يوجّهه شخص لآخر والذي يتصدّر قاعدة الأمانة الأخلاقية هذه يبرز على خلفية فضاء عام يحكمه عقد اجتماعي، يُفَضّل فيه الجدال بالحسنى على العنف، ويتعرّض فيه ادعاء الحقيقة الملازم لكل المسلمات إلى قاعدة المحاججة بالتي هي أحسن. هكذا يتم إخضاع إبستمولوجيا خطاب الحقيقة إلى قاعدة سياسية ـ أو بالأحرى كونية ـ عن الخطاب الحقيقي. ولذلك هناك علاقة دائرية بين المسؤولية الفردية للمتكلمين الذين يلزمون أنفسهم من خلال وعودهم، والبعد الحواري لميثاق الأمانة الذي يجب على المرء بمقتضاه أن يحافظ على وعده، والبعد السياسي ـ الكوني للفضاء العام الذي يولده العقد الاجتماعي الفعلي أو الافتراضي.

من هنا تختلف المسؤولية التي تنبسط في فضاء عام اختلافاً جذرياً عن الإقبال الهيدغري بوجه الموت، الذي نعرف أنه غير قابل للنقل عند نقطة معينة من آنية (دزاين) إلى أخرى.

ليس من مهمة هذا العمل أن يوجز حتى قسمات فلسفة أخلاقية أو سياسية يمكن في ضوئها إقحام المبادرة الفردية في مشروع فعل جماعي معقول. غير أننا نستطيع على الأقل أن نضع حاضر هذا الفعل التاريخي والسياسي غير المنقسم عند نقطة الربط بين أفق التوقع وفضاء التجربة. إذاً علينا أن نعيد استكشاف التأكيد، الذي أطلقناه مع رينهارت كوسيلك، وقلنا

فيه إن عصرنا يتميز بانسحاب أفق التوقع وتضييق فضاء التجربة معاً. فإذا أقرّت هذه القراءة سلبياً، فإنها تجعل من الحاضر زمان أزمة، بالمعنى المزدوج لزمان الحكم وزمان القرار[57]. وفي فكرة الأزمة هذه يتسم التعبير عن تمدد شرطنا التاريخي المتشاكل مع روح التمدد والانتشار (distentio animi) عند أوغسطين. ويكون الحاضر أزمة تماماً حين يلجأ التوقع إلى اليوتوبيا وحين يصبح التراث مجرد مستودع ميت للماضي. وحين نواجه انفجار هذا التهديد للحاضر التاريخي، فإن علينا أن نقوم بالمهمة التي أشرنا إليها سابقاً: ألا وهي أن نمنع التوتر بين قطبي التفكر في التاريخ من بلوغ نقطة الانشقاق. من هنا يأتي ربط التوقعات اليوتوبية الخالصة، من ناحية، بالحاضر عن طريق فعل استراتيجي معني باتخاذ الخطوات الأولى في اتجاه المرغوب والمعقول، ومن ناحية أخرى، مقاومة تضييق أفق تجربتنا بتحرير الاحتمالات غير المستخدمة في الماضي. ولا تتكوّن المبادرة، على المستوى التاريخي، إلا من تبادل متواصل بين هاتين المهمتين. لكنه إذا أريد لهذا التبادل ألا يعبر عن إرادة رجعية فقط، بل أن يواجه هذه الأزمة، فإن عليه أن يعبر عن «قوّة الحاضر عينه».

لقد واتت الجرأة أحد الفلاسفة على التفكير بـ«قوة الحاضر» هذه ـ ألا وهو نيتشه في الثاني من تأملاته في غير أوانها، المعنون: «في جدوى تاريخ الحياة ولا جدواه»[58]. ولقد كان ما تجرأ نيتشه على تصوره هو التوقف الذي يحدثه الحاضر الحي، إن لم يكن على تأثير الماضي علينا، فعلى الأقل بالنسبة إلى السحر الذي يمارسه علينا عن طريق كتابة التاريخ نفسها لأنها هي التي تنفذ وتضمن عملية التجريد التي يخضع لها الماضي من أجل الماضي.

لماذا يكون مثل هذا التأمل في غير أوانه؟ لسببين. الأول، لأنه ينقطع مباشرة عن مشكلة المعرفة (Wissen) لصالح مشكلة الحياة (Leben) وبالتالي يضع سؤال الحقيقة في منزلة أدنى من سؤال المنفعة (Nutzen) والضرر (Nachteil). ما ليس في أوانه هو القفزة الخالية من الباعث نحو علم للمعايير

(criteriology)، نعرف مما تبقى من هذا الكتاب أنه ينبع من منهج نيتشه الجينالوجي (النسابي) الذي لا ضمان لمشروعيته إلا في الاقتناع الذي تولده الحياة نفسها. وكذلك فإن التحول الذي تخضع له كلمة (تاريخ) ـ ونيتشه يستخدم (Historie) ـ هو في غير أوانه أيضاً. فهي لم تعد تدلّ على أي من المصطلحين اللذين حاولنا أن نعيد ارتباطهما بعد أن فُصلا طويلاً عن بعضهما، فلا هي تدلّ على قضية حكاية مغامرات، ولا على السرد، بل تدلّ على «ثقافة تاريخية» أو «معنى تاريخي». وفي فلسفة نيتشه، لا يمكن الفصل بين هاتين الظاهرتين اللتين هما في غير أوانهما. وكل تقييم نشوئي (نسابي) لأي شيء هو في الوقت نفسه تقييم للثقافة. ولهذا التغير في المعنى أثره الكبير الذي يستبدل أي نظر إبستمولوجي في شروط التاريخ، بمعنى كتابة التاريخ، بل حتى المحاولات التأملية في تاريخ العالم، بالسؤال عما يعنيه أن نعيش تاريخياً. يعني الاشتباك مع هذا السؤال عند نيتشه اعتراضه العملاق على الحداثة الذي يتخلل عمله كله[59]. لقد حولت الثقافة التاريخية الحديثة قدرتنا على التذكر، التي تميزنا عن بقية الحيوانات، إلى عبء للماضي ننوء تحته، ويجعل من وجودنا «زمناً ناقصاً لا سبيل إلى اكتماله أبداً» (ص9). هنا نجد أكثر النقاط الخارجة عن أوانها في هذا الكراس. فلكي نفلت من هذه العلاقة المنحرفة بالماضي، يجب أن نكون قادرين مرة أخرى على التناسي، «أو إذا شئنا التعبير بطريقة علمية أكثر، يجب أن تكون لدينا القدرة على أن نشعر **لاتاريخياً** ما دام النسيان قائماً» (المصدر نفسه، والتأكيد له). النسيان قوة، قوة متأصلة في «قدرة تشكيل إنسان أو شعب أو ثقافة...أعني قدرته على تنمية نفسه على نحو متميز، محوّلاً ومدمجاً كل ما هو ماضٍ وغريب، على تضميد الجراح، على استبدال ما ضاع وجبر ما كُسِر من ذاته» (ص10). النسيان هو عمل هذه القوة، وبقدر ما يكون مرغوباً فيه، فهو يقلص «الأفق المغلق والمكتمل» الذي فيه وحده يبقى الكائن الحي معافى وقوياً ومجدياً[60].

والانزياح من سؤال التاريخ (بوصفه كتابة التاريخ أو تاريخ العالم) إلى

سؤال التاريخي يقوم به في نص نيتشه التعارض بين التاريخي واللاتاريخي، الذي هو ثمرة تفاقم في غير أوانه للنسيان في فلسفة الثقافة. «واللاتاريخي والتاريخي كلاهما ضروري معاً لصحة فرد أو شعب أو ثقافة» (ص10). وهذه «القضية» (Satz) هي أصلاً في غير أوانها بقدر ما تحوّل الحالة اللاتاريخية إلى مثال على حكم حول السوء في استخدام أو الإفراط في مكوّن الثقافة التاريخية للشعب الحديث. إذاً يحكم إنسان الحياة على إنسان المعرفة، الذي يمثل التاريخ عنده إحدى طرق إغلاق حساب حياة الإنسانية[61]. يعني التنديد بإفراطِ ما (Ubermass) (ص14) افتراض أن هناك استعمالاً جيداً له. وهنا يبدأ تحكيم «الحياة». ولكن علينا ألا نسيء فهم ما يجري هنا. فنوع التصنيف النمطي الذي جعل من هذه المقالة التي كتبها نيتشه شهيرة ـ وهو تمييزه بين التاريخ النصبي، التاريخ الأثري، والتاريخ النقدي ـ ليس بتصنيف إبستمولوجي حيادي. ولا هو يمثل تقدماً منظماً بحسب شكل خالص، كما تفعل فلسفة التاريخ لدى هيغل (من المهم أن نلاحظ هنا أن الطرف الثالث لدى نيتشه يحتل مكانة الطرف الثاني لدى هيغل، ولعل في تقسيم نيتشه الثلاثي علاقة ساخرة بهيغل). في كل مثال تتعلق القضية بصورة ثقافية، لا بنمط إبستمولوجي فكري.

وإنها لتوفر بدورها مناسبة لتمييز نوع العيب الذي يقترفه التاريخ المكتوب من التاريخ الفعلي في كوكبة ثقافية معينة. ويتمثل المعيار في كل مثال في خدمة الحياة.

ينبع التاريخ النصبي من الثقافة المتعلمة. وحتى لو كَتَبَتْه عقول متنوّرة فهو يتجه نحو أصحاب الفعل والقوة، والمحاربين، بحثاً عن نماذج، ومعلمين ومعزّين، لا يستطيعون العثور عليهم بين مجايليهم ومعاصريهم (ص14)[62]. وكما توحي الطريقة التي يسمّى بها، فهو يعلّم ويحذّر عن طريق إصراره على منظور استرجاعي بعناد يقاطع كل فعل بحبس أنفاس التأمل. ونيتشه يتكلم عنه بلا تهكم. إذ من دون إلقاء نظرة على سلسلة

الأحداث بأسرها، لا يستطيع أحد أن يكوّن صورة عن الإنسان. ولا تتجلى العظمة إلا فيما هو نصبي. يبني مثل هذا التاريخ للإنسان ضريحاً ضخماً، لا يمكن اعتباره إلا «اعتقاداً بتشابه العظماء واستمرارهم في جميع العصور، واحتجاجاً على ما يعتري الأجيال من تغيّر وانتقال وهشاشة كل ما هو موجود» (ص16). ما من مكان مثل هذا يقترب فيه نيتشه من تثنية دفاع غادامر لصالح «الكلاسيكي». مع بدء اتصاله بالكلاسيكي، يكوّن التأمل النصبي بالتاريخ الاعتقاد بأن «العظيم الذي وجد ذات مرة كان ممكناً مرة، فلا بد أنه سيكون ممكناً مرة أخرى ذات يوم» (المصدر نفسه). «مع ذلك...!» (Und doch). تكمن الرذيلة السريّة للتاريخ النصبي في أنه يضلل من خلال قوة المماثلة، عن طريق الواقعة نفسها التي يساوي بها الاختلافات ويبدد التفاوتات، تاركاً «الأثر في ذاته» وحده (ص17)، الذي لا يقبل التقليد أبداً، مثل هذه الرذائل تحتفي بها مناسباتنا الكبرى. وفي هذا الطمس للفرادة «يعاني الماضي نفسه من الضرر» (ص17). وإذا كانت هذه هي الحال مع أعاظم رجال الفعل والقوة، فماذا يمكننا أن نقول عن التافهين الذين يحتمون وراء سلطة النصبي بغية إخفاء كراهيتهم لكل عظمة[63]؟

إذا كان التاريخ النصبي يستطيع أن يمدّ يد العون للأقوياء في سيطرتهم على الماضي بغية خلق العظمة، فإن التاريخ الأثري يساعد الناس العاديين على أن يتمسكوا بالتراث الراسخ البناء المتجذر في تربة أليفة معطاء لما هو عادي ويستحق التبجيل. فالحفاظ والتبجيل ـ هو الشعار الذي تفهمه غريزياً أسرة أو جيل أو مدينة. فهو يبرر الجيرة الباقية، ويضعنا في مأمن من إغراءات الحياة العالمية (الكوزموبوليتية) التي تبحث دائماً عن البدع المستحدثة. بالنسبة لهذا النوع من التاريخ أن تكون للمرة جذور ليس حدثاً اعتباطياً، بل أن ينمو من تربة الماضي، ويصبح وريثاً لازدهاره وثماره. غير أن المخاطر ليست بعيدة، فإذا كان كل شيء قديم وماضٍ موضع تبجيل أيضاً، فإن التاريخ مرة أخرى يصاب ليس فقط بقصر نظر التبجيل، بل

بتحنيط ماضٍ لم يعد يقوى الحاضر على بثّ الحياة فيه أو استيحائه. ولا تريد الحياة أن تحافظ على نفسها، بل أن تستمر وتنمو.

وهذا هو السبب في وجود الحاجة إلى نوع ثالث من التاريخ لخدمة الحياة، وذلك هو التاريخ النقدي. ومحكمته ليست محكمة العقل النقدي، بل الحياة القوية. بالنسبة لهذا الطراز من التاريخ، «يستحق كل ماضٍ... الإدانة» (ص22). فأن تعيش معناه أن تكون ظالماً، بل حتى غشوماً. وإذا كان هناك وقت للنسيان، فذلك هو بالتأكيد الزمان الذي يدين الضلالات والعذابات والأخطاء والجرائم التي تحدرنا نحن منها. هذه القسوة هي زمان التناسي، ليس من خلال الإهمال، بل من خلال سوء الفهم المتعمد. وهذا هو زمان حاضر لا يقل فاعلية عن زمان إطلاق الوعود.

من الواضح أن قارئ هذه الصفحات المريعة التي كتبها نيتشه لابدّ أن يعرف أن جميع هذه الأقوال يجب وضعها في إطار موقف نيتشه الاستعاري الكبير الذي يضمّ فقه اللغة (الفيلولوجيا) والتشريح ضمن جينالوجيا (نسابة) الأخلاق، التي تكمن فيها أيضاً نظرية في الثقافة.

هنا في الحقيقة، يكمن السبب في أن ما يتبقى من هذا المقال ينفصل عن المظاهر التصنيفية لهذا التنميط ليتخذ نبرة أكثر اتهاماً ضد علم التاريخ! ضد عبادة الداخلية، التي تنبع من التمييز بين «الداخل» و«الخارج» (ص24)، أي بإيجاز، ضد الحداثة[64]. وليس هذا القدح بمنجى من الاستهداف. انظروا إلينا، لقد تحول فئران المكتبات إلى موسوعات تمشي، وأفراد، مجردين عن الغريزة الإبداعية، لا يحسنون إلا لبس الأقنعة، يلدون برؤوس اشتعل فيها الشيب. أما المؤرخون، المسؤولون عن حماية التاريخ، فقد صاروا خدماً مخصيين مهمتهم حماية تاريخ هو نفسه سجين الحريم الأكبر لتاريخ العالم، (ص31). لم تعد هناك الأنثى الأبدية التي كانت ترتقي بنا ـ كما تقول الأبيات الأخيرة من «فاوست» لغوته ـ بل الهدف الأبدي، الذي تتغنى به كل ثقافتنا التاريخية.

لنطرح جانباً نبرة القدح، ولنستبْقِ منها فقط التعارض المهم الذي تقيمه

بين الموضوعية وفضيلة العدالة، التي هي أندر من «الكرم» (ص34). خلافاً لشيطان الموضوعية الجامد، تتجرأ العدالة ـ التي سمّيت قبل صفحات قليلة بالظلم ـ على اتخاذ المقاييس، على الحكم والإدانة، وعلى اعتبارها نفسَها الحكم الأخير. بهذا المعنى، ليست الحقيقة نفسها شيئاً من دون ذلك «النزوع... الذي تكمن جذوره في العدالة» (ص33). ذلك أن العدالة وحدها، من دون «القدرة على الحكم» قد أنزلت أفظع أنواع المعاناة بالإنسانية. و«القوة المتفوّقة وحدها تستطيع أن تحكم...أما الضعف فيتسامح» (ص34). وحتى فن تأليف كساء كلي من مساق الأحداث، كما يفعل الدرامي ـ أو عن طريق ما سمّيته بالحبك ـ ما زال ينبع، بسبب تعلقه بالمعقولية، من أوهام الفكر الموضوعي. وليست بين الموضوعية والعدالة علاقة تجمع بينهما. صحيح أن فن التأليف ليس هو ما يقف نيتشه ضده بل جمالية الترفع التي تضع الفن مرة أخرى إلى جانب التاريخ النصبي والأثري. وهنا أيضاً، كما في تلك الحالات، تغيب قوة العدالة[65].

إذا كان هذا الدفاع «في غير أوانه» عن تاريخ عادل يحتل مكاناً في بحثي فذلك لأنه يتشبث ويعتمد على ذروة الحاضر، بين مشروع المستقبل وحيازة الماضي. «لن تستطيع تأويل الماضي إلا انطلاقاً من ذروة قوة الحاضر» (ص37). لن تتفهم عظمة الماضي إلا عظمة الحاضر، ما داما مساويين لبعضهما. وفي التحليل الأخير، من قوة الحاضر تتواصل قوة إعادة تصوير الزمان: «لابدَّ للمؤرخ الأصيل أن يمتلك القوة على إعادة تكوين ما هو معروف من الجميع ليصوغ منه شيئاً لم يسمع به من قبل، وأن يعبر عنه بالكثير من البساطة والعمق بحيث إن العمق ينسينا بساطته، وبساطته عمقه» (ص37). وهذه القوة هي التي توجد الاختلاف بين السيد والعالم.

ويقل الحاضر عن ذلك، عند تعليق اللاتاريخي، أو الحاضر الأبدي في فلسفة هيغل عن التاريخ. لقد أشرت سابقاً إلى بعض حالات سوء الفهم الجادة التي أضرت بفلسفة التاريخ عند هيغل. وكان إسهام نيتشه كبيراً في

هذه العملية[66]. ولكن إذا كان نيتشه قد ساعد في نشر سوء الفهم حول الموضوعة الهيغلية عن نهاية التاريخ، فذلك لأنه رأى في الثقافة التي يندد بها هذا التتويج الدقيق لسوء الفهم[67]. وبالفعل ماذا يعني العصر بالنسبة إلى الأتباع سوى أنه «قفلة موسيقية من لحن تاريخي عالمي» (ص47)، أي باختصار، سوى وجود زائد؟ في النهاية، لن تنفع الموضوعة الهيغلية عن «قوة التاريخ» إلا كتحذير ضد اعتبار النجاح أو الواقعة صنماً (ص48). يتخذ نيتشه من هؤلاء «المدافعين عن الوقائعي» موقناً «نحن الهدف، ونحن الطبيعة وقد اكتملت» (ص50).

هل أنجز نيتشه بفعله هذا أي شيء سوى تأنيب غطرسة أوربا القرن التاسع عشر؟ لو كان هذا كلّ شيء، فلن يبقى كراسه «في غير أوانه» بالنسبة لنا أيضاً. وإذا بقي كذلك، فذلك لأنه ينطوي في داخله على دلالة باقية هي أن لتأويلية الزمان التاريخي مهمة إعادة التحقق في سياقات جديدة دائماً. وبالنسبة لبحثي حول التواصل بين تخارجات الزمان الثلاثة، التي يحققها الفكر التاريخي شعرياً، تهتمّ هذه الدلالة المستديمة بنصاب الحاضر فيما يتعلق بالتاريخ. من ناحية، يمثل الحاضر التاريخي، في كل حقبة، الطرف الأخير لتاريخ مكتمل، هو نفسه أمر واقع ونهاية التاريخ. ومن ناحية أخرى، يكون الحاضر، في كل حقبة أيضاً، أو في الأقل قد يصبح قوة تدشين تاريخ جديد لابدّ من صنعه فيما بعد[68]. ويتحدث الحاضر، بالمعنى الأول، عن شيخوخة التاريخ، ويجعل منا أناساً جاؤوا متأخرين، وبالمعنى الثاني يصفنا بأننا أول القادمين»[69].

بهذه الطريقة، يجعل نيتشه فكرة الحاضر التاريخي تنتقل من السلب إلى الإيجاب، عن طريق المضي في تعليق التاريخي ـ من خلال تناسي اللاتاريخي والمطالبة به ـ إلى تأكيد «قوة الحاضر». وفي الوقت نفسه، يسجل في قوة الحاضر هذه «توق الأمل» (ص63)، الذي يتيح له أن ينحي جانباً توبيخ قلة جدوى التاريخ لصالح ما يبقى «جدوى التاريخ من أجل الحياة»[70].

من هنا فإن تحطيم الأصنام الموجه ضد التاريخ، ما دام مطبوعاً بطابع الماضي والمنصرم، هو شرط ضروري لقدرته على إعادة تصوير الزمان. ولا شكّ أن الزمان المعلق مطلوب، إذا كان المراد من استهدافاتنا المستقبل أن تمتلك القوة على إعادة تفعيل إمكانيات الماضي التي لم تتحقق، وأن تحمل التقاليد التي لا تزال حية تاريخ فعالية التاريخ.

الاستنتاجات

لن تكون الاستنتاجات التي أقترح استخلاصها في نهاية رحلتنا الطويلة محصورة بإيجاز النتائج التي توصلنا إليها. بل هي تنطوي على غاية أخرى تتمثل في سبر الحدود التي يجري إليها مشروعنا، تماماً كما فعلتُ في الفصل الختامي من كتاب «حكم الاستعارة»[71].

وما أودّ سبره من حيث الشكل والحدود معاً هو الفرضية التي كانت توجّه هذا العمل منذ بدايته، وهي تحديداً كون الزمانية لا يمكن الخوض فيها في خطاب مباشر للظاهراتية، بل هي تتطلب وساطة خطاب غير مباشر للقصص. ويكمن النصف السلبي من هذا التوضيح في تأكيدنا أن أكثر المحاولات النموذجية للتعبير عن التجربة المعيشة للزمان في مباشرتها يفضي إلى مضاعفة الالتباسات، حين تكتسب أداة التحليل مزيداً من الدقّة. وهذه الالتباسات هي التي تعنى بها شعرية السرد بغية فك كثير من عقدها. وتساوي فرضية العمل التي ننطلق منها في شكلها التخطيطي اعتبار السرد حارساً للزمان، ما دام الزمان لا يمكن التفكير فيه من دون زمان مروي. ومن هنا

يأتي العنوان العام لهذا الجزء الثالث: **الزمان المروي**. وقد أدركنا هذا التطابق بين السرد والزمان للمرة الأولى في مواجهتنا بين النظرية الأوغسطينية عن الزمان والنظرية الأرسطية عن الحبكة، التي بدأناها في الجزء الأول. وقد كان استمرار تحليلاتنا بأسرها استخلاصاً مترامي الأطراف من هذا التلازم الأولي. والسؤال الذي أثيره الآن، بعد قراءة كل هذه المادة المطوّلة، هو ما إذا كانت هذه الاستفاضة مساوية لمجرد مضاعفة الوساطات بين الزمان والسرد، أو ما إذا كان التطابق الأولي قد غيّر من طبيعته في مساق تطويراتنا.

لقد ظهر هذا السؤال أولاً على المستوى الإبستمولوجي، تحت عنوان «مواجهة الزمان بالسرد»، ثم ظهر في إطار كتابة التاريخ (القسم الثاني من الجزء الأول)، ثم ظهر بعدئذٍ في إطار السرد القصصي (الجزء الثاني). ونحن قادرون الآن على قياس مقدار الإثراء الذي تلقته الفكرة المركزية عن الحبك في هاتين الحالتين، حين تراكب التفسير التاريخي وعقلانية السردية على التصورات السردية الأساسية الضمنية. وعلى نحو مقلوب، وبفضل المنهج الهوسرلي في «التساؤل المتراجع» (Rückfrage)، بيّنّا أن مثل هذه التبريرات العقلانية تفضي رجوعاً، من خلال أطراف توسطية مناسبة، إلى المبدأ الشكلي للتصورات الموصوفة في القسم الأول من الجزء الأول. وأفكار شبه ـ الحبكة، وشبه ـ الشخصية، وشبه ـ الحدث، التي طوّرناها في نهاية القسم الثاني، تشهد، على جانب كتابة التاريخ، لهذا الاشتقاق الممكن دائماً، كما تشهد، على جانب السردية، على استمرار المبدأ الشكلي نفسه للتصور حتى في أشكال تأليف الرواية التي تميل ميلاً واضحاً نحو الانشقاق، كما أوضحت تحليلاتنا في الجزء الثاني. من هنا أعتقد أن بوسعنا أن نؤكد أن مضاعفة الروابط التوسطية، على المستوى الإبستمولوجي للتصور، من شأنها فقط مدّ الوساطات دون إحداث قطيعة في السلسلة، برغم القطائع الإبستمولوجية التي جعلتها مشروعة في أيامنا هذه كتابتنا للتاريخ والسردية في ميادينهما الخاصة.

هل يصحّ الشيء نفسه على المستوى الأنطي (ontic) لإعادة تصوير الزمان من لدن السرد، وهو المستوى الذي استفاضت فيه تحليلاتنا في هذا الجزء الثالث؟ هناك سببان لطرح هذا السؤال. أولاً لقد حظيت التباسية الزمان، التي احتلت القسم الأول من هذا الجزء، بثراء جلي من خلال إضافتنا للجوهر الأوغسطيني لتحليلاتنا الأولية التطويرات المهمة التي أحدثتها الظاهراتية، ولذلك يحقّ لنا التساؤل عما إذا كان توسيعنا لهذه الالتباسات يتصف بالتجانس. ثانياً، ليس من الواضح أن بنية الفصول السبعة من القسم الثاني من هذا الجزء، التي تعطينا جواب شعرية السرد على التباسية الزمان، تخضع لقانون الاشتقاق نفسه من البسيط إلى المعقد، كما أضاءته إبستمولوجيا كتابة التاريخ والسردية.

للإجابة عن هذا التساؤل المزدوج أقترح هنا إعادة قراءة التباسية الزمان، قراءة تتبع نظام تأليف آخر غير النظام الذي فرضه تاريخ المذاهب التي انخرطت فيه.

ويبدو لي أن هناك ثلاث إشكاليات بقيت عالقة في تحليلاتنا من مؤلف إلى آخر، بل من عمل إلى آخر، في المبحث الأول.

1. لقد ركزنا على الالتباس الناشئ عن الاحتجاب المتبادل للمنظورين الظاهراتي والكوني. وقد بدا لي أن هذه الصعوبة من الجدية بحيث تحكمت ببناء العمل، وفي شكل الحوار في المبحث الأول: فكان أرسطو ضد أوغسطين، وكانط ضد هوسرل، ودعاة ما يسمى بالزمان «العادي» ضد هيدغر. والأكثر من ذلك أن بلورة إجابة الوظيفة السردية عن أكثر أنواع الالتباسات عياناً استغرقت ما لا يقلّ عن خمسة فصول. لذلك فالسؤال الأول الذي يجب أن نطرحه هو أن نتحقق من أنه عند أية نقطة يشكل تقاطع الاستهدافات المرجعية للتاريخ والقصص استجابة وافية لهذا الالتباس الأولي الكبير، التباس المنظور المزدوج في التأمل في الزمان.

2. إن إجابتنا التي تكاد تكون إيجابية عن هذا السؤال الأول، لا يجب

أن تخفي بدورها صعوبة تظل عصية بطريقة أخرى، صعوبة ظلت مرتبطة بالصعوبة السابقة عن التباسية الزمان. يتعلق السؤال بالمعنى الذي نضفيه على عملية تشميل تخارجات الزمان، التي بفضلها يتم الحديث دائماً عن الزمان بصيغة المفرد. وليس هذا الالتباس بالالتباس الذي لا يمكن إرجاعه للأول، بل هو يهيمن عليه. ويتخطى تمثيل الزمان بوصفه مفرداً جمعياً إلى ازدواجية كل مقاربة من المقاربتين الظاهراتية والكونية. لذلك من الضروري القيام بمراجعة للالتباسات التي ارتبطت بهذا التمثيل وغابت عن النظر في بحثنا التاريخي، وذلك من أجل إعطائها ما تستحقه من تبريز قد تكون قد موّهت عليه الأفضلية التي منحت لدائرة الالتباسات الأولى. وإذا قمنا بذلك، سنكون في وضع مناسب لطرح السؤال عما إذا كان الفصلان الأخيران يقدمان إجابة وافية عن التباس كلية الزمان كما تحمل الفصول الخمسة السابقة التباس المنظور المزدوج عن الزمان. أما الإجابة الأقل استيفاءً عن السؤال على صعيد التباس الزمانية الثاني الكبير فتعطينا هاجساً بالحدود التي واجهها أخيراً طموحنا في إرواء التباسية الزمان بشعرية السرد.

3. هل يشكل التباس التشميل الكلمة الأخيرة في التباسية الزمان؟ استناداً إلى التأمل، لا أعتقد ذلك. إذ يتخفى التباس أكثر استعصاءً وراء السابقين. وله علاقة بعدم امتثال الزمان العميق، الذي يجعل حتى الظاهراتية تعود باستمرار إلى الاستعارات ولغة الأساطير، لكي تتحدث عن فيض الحاضر أو دفق التيار الموحد للزمان. ولم يُكرَّس فصل مستقل لهذا الالتباس الذي يدور بطريقة ما بين صدوع هذه الالتباسية. هكذا يظهر السؤال المقابل ما إذا كانت السردية قادرة على إعطاء إجابة وافية لهذا الإخفاق في تمثيل الزمان، إجابة مستمدة من مصادرها الاستدلالية الخاصة. ولم يكن الرد عن هذا السؤال المربك موضوع فحص منفصل في المبحث الثاني من هذا الجزء، كما كان السؤال نفسه. لذلك سنضطر إلى جمع الأوصال المتفرقة (membra disjecta) للخطاب المبعثر الذي يفترض أن يجيب عن هذا الالتباس

القوي. ولنكتفِ مؤقتاً بصياغة المشكلة على أوجز نحوٍ ممكن: هل نستطيع أن نقدم سرداً معادلاً للوضع الزماني الغريب الذي يجعلنا نقول إن كلَّ شيء ـ بما في ذلك نحن أنفسنا ـ موجود في الزمان، لا بالمعنى الذي أضفاه بعض المفهوم «العادي» على هذه الـ«في»، كما فعل هيدغر في «الوجود والزمان»، بل بالمعنى الذي تقول فيه الأساطير إن الزمان يلفّنا ويحيط بنا في أطرافه المترامية؟ يشكل الجواب عن هذا السؤال أقوى امتحانٍ لطموحنا في الإجابة المناسبة عن التباسية الزمان بشعرية السرد.

إن التراتب الجديد بين التباسات الزمانية الذي نقترحه هنا يحمل معه خطورة أن يبين عدم الاستيفاء المتزايد في جوابنا عن هذا السؤال، وبالتالي في إجابة شعرية السرد عن التباسية الزمان. وستكون فضيلة اختبار هذا الاستيفاء قد كشفت على الأقل عن مجال الميدان الذي يكون فيه جواب شعرية السرد وثيق الصلة بالتباسية الزمان، وعن الحد الذي تنتقل خلفه الزمانية، المنفلتة من عقال السردية، مرة أخرى من كونها مشكلة إلى كونها لغزاً.

التباس الزمانية الأول
الهوية السردية

من المؤكد تماماً أن شعرية السرد تقدم إجابة أقل إجمالاً للالتباس الأول. والزمان المروي يشبه جسراً يمتدّ فوق هوّة التأمل التي تنفتح باستمرار بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني.

وتؤكد إعادة قراءة ما سبق أن قلناه عن هذه الالتباسية إلى أي حد ركزت مواصلة تحليلاتنا السابقة على جدية هذا الالتباس.

حين كان هذا الالتباس يقترب من المذاهب الكونية، لم يكن لدى أوغسطين من خيار سوى معارضتها بزمان العقل الذي يمدّ نفسه. وكان يجب أن يكون هذا الزمان زمان نفس فردية، لكنها ليست نفس العالم. مع ذلك،

فإن تأمل أوغسطين ببداية الخليقة يفضي به إلى الاعتراف بأن للزمان نفسه بداية مع الأشياء المخلوقة. لذلك لابدَّ أن يكون هذا الزمان زماناً لكل مخلوق، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره ضمن إطار المذهب الوارد في الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، بوصفه زماناً كونيّاً. ومن ناحية أخرى، كان أرسطو متيقناً تماماً أن الزمان ليس بحركة، وأنه يحتاج إلى نفس ما لتميّز فيه اللحظات، وتحسب الفواصل. لكن هذا التضمين لنفسٍ في هذا المذهب لم يستطع أن يبرز في التعريف الخالص للزمان بوصفه «مقدار الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد»، خشية أن يرتفع الزمان إلى مرتبة المبادئ النهائية للطبيعة، التي لا تبيح هذا الدور إلا للحركة بتعريفها الغامض بوصفها «تحقق ما هو بالقوة في ذاته». بوجيز العبارة، فإن التعريف الطبيعي للزمان في ذاته غير قادر على تفسير الشروط النفسية لفهم هذا الزمان.

أما بالنسبة لهوسرل، فقد يحاول أن يضع الزمان الموضوعي ضمن التحديدات المتكونة أصلاً في التعليق بين قوسين، ما دام التكوين الفعلي للزمان الظاهراتي يجب أن يحدث على مستوى الهيولانية الخالصة للشعور. غير أن خطاباً عن الهيولاني لا يمكن أن يحدث إلا بفضل الافتراضات التي يقوم بها من تحديدات الزمان المتكون. ولذلك فإن تكوين الزمان لا يمكن أن يرتفع إلى مرتبة الظهور الخالص دون إحداث تغيير في المعنى من المكوِّن إلى المكوَّن. ولكن إذا كان يجب حدوث ذلك، فإن من الصعب أن نرى كيف نستمدّ من الزمان الظاهراتي، الذي يجب أن يكون زمان شعور فردي، الزمان الموضوعي الذي يُفترض أنه زمان الواقع بأسره. وفي المقابل، كان الزمان لدى كانط يمتلك جميع سمات الزمان الكوني مباشرة، ما دام شرطاً قبلياً لكل تغير تجريبي. ومن هنا فهو من بنية الطبيعة التي تشتمل على الذوات التجريبية لكل شخص وأي شخص منا. مع ذلك، لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لهذا الزمان أن «يقيم» في النفس (Gemüt)، ما دمنا لا نستطيع صياغة أية ظاهرة من ظواهر هذه النفس (Gemüt) دون إعادة الحياة

إلى علم النفس العقلي الذي كانت قياسات المغالطة قد أنكرته دفعة واحدة وإلى الأبد.

ويبدو لي أنه مع هيدغر بلغ هذا الالتباس النابع من الاحتجاب المتبادل للزمان الظاهراتي والزمان الكوني أقصى درجات شدته، برغم أن تراتب مستويات التزمين التي سلطت عليها الضوء ظاهراتية الدزاين (أو الآنية) التأويلية تخصص مكاناً للتزمن، أي للوجود ـ في ـ الزمان. وحين يؤخذ الزمان بهذا المعنى المشتق، ولكن الأصيل، فإنه يظهر ملازماً في امتداده للوجود ـ في ـ العالم، كما تشهد على ذلك عبارة «زمان العالم». مع ذلك، يظلّ زمان العالم زمان آنيةٍ ما، فردية في كل حالة، بفضل الرابطة الوثيقة بين الهم والوجود ـ نحو ـ الموت، الذي هو سمة غير قابلة للنقل تميز كل آنية من حيث هي «توجد». وهذا هو السبب في أن اشتقاق الزمان العادي من خلال تسوية جوانب عالمية الزمان الأصيلة قد بدا لي يفتقر إلى المعقولية. بل على العكس، بدا أكثر إثراءً للنقاش الذي يضع خط انقسام بين المنظورين عن الزمان تماماً عند النقطة التي يرى فيها هيدغر عملية التسوية، التي يجب أن تبدو له خطأً في التفكير، وخديعة ترتكبها الظاهراتية الأصيلة. يبدو الشقّ هنا أعمق من سواه لأنه بالغ الضيق.

لهذا الالتباس في الاحتجاب المتبادل لهذين المنظورين عن الزمان، تبحث شعرية السرد لدينا عن جواب تقدمه.

ربّما كانت فعالية المحاكاة في السرد تتميز تخطيطياً بوصفها ابتكاراً لزمان ثالث مكوَّن فوق الشقّ نفسه الذي سلطت هذه الالتباسية الضوء على أثره. ترسيمه ظهر هذا التعبير ـ الزمان الثالث ـ في تحليلنا بوصفه طريقة يحدد بها الفكر التاريخي سمات تكوين الروابط على نحو لا يختلف عن زمان التقويم. لكن هذا التعبير يستحقّ أن يُوسّع ويُبسَط على تحليلاتنا جميعاً، أو في الأقل حتى عتبة الفصلين الأخيرين. وعلى أية حال، فإن السؤال الذي لم يجد إجابته، والذي نطرحه هنا، هو كيف نقيّم درجة

استيفاء هذا الجواب. بعبارة أخرى، إلى أي حد يشكل تقاطع الاستهدافات الأنطولوجية الخاصة للتاريخ والقصص إجابة مناسبة على الاحتجاب المتبادل للمنظورين الظاهراتي والكوني عن الزمان؟

بغية تهيئة المسرح لإجابتنا، دعونا نوجز الاستراتيجية التي كنا نتبعها. لقد بدأنا بفكرة أن هذا الزمان الثالث ينطوي على جدله الخاص، وهو أن إنتاجه لا يمكن أن ينسب بأية طريقة حصرية لأي من التاريخ أو السرد القصصي فقط، بل لتقاطعهما. وقد كانت هذه الفكرة عن تقاطع الاستهدافات المرجعية الخاصة للتاريخ والسرد القصصي تحكم الاستراتيجية التي اتبعناها في الفصول الخمسة الأولى من المبحث الثاني من هذا الجزء. وبغية إضفاء معنى على الإحالة المتقاطعة للتاريخ والقصص، فقد قاطعنا في الواقع بين فصولنا عنها. لقد بدأنا بمقارنة بين زمان تاريخي يعاد تسطيره على زمان كوني، وزمان يُسلِّم إلى التنويعات الخيالية للقصص. ثم توقفنا عند مرحلة التطابق بين وظيفة تمثيل الماضي التاريخي (بمعنى النيابة ـ عن) وآثار المعنى التي تولدها المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ. وأخيراً انتقلنا إلى صعيد التداخل بين التاريخ والقصص، النابع من العمليات المتقاطعة لإضفاء الخيال على التاريخ والتاريخ على القصص. وقد يكون جدل التقاطع المتبادل هذا في ذاته علامة على عدم كفاية شعريتنا لالتباسيتنا، إذا لم يلدا من التخصيب المتبادل «فرعاً» سأقدم مفهومه هنا، والذي يدلّ على توحيد معين لآثار معنى السرد المتعددة.

الفرع الهش الصادر من وحدة التاريخ والقصص هو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية. وتُفهم كلمة «هوية» هنا بمعنى المقولة العملية. ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: «مَن فعل ذلك؟» أو «مَن هو الفاعل أو المؤلف؟»[72]. في البداية نجيب عن هذا السؤال بتسمية شخص ما، أي بنسبة ذلك إلى اسم علم. ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه بقاء اسم

العلم هذا؟ وما الذي يسوّغ اعتبار فاعل فعلٍ ما، هو الفعل الذي يعزى لاسم العلم الخاص به أو بها، هو نفسه مَن تمتدّ حياته من الميلاد إلى الموت؟ للجواب عن ذلك لابدّ من سرد. الجواب عن سؤال «مَن»، كما تعبّر حنة آرندت بقوة، يعني أن نروي قصة حياة. وتروي القصة المروية فعلَ هذا الـ«مَن». لذلك لابدَّ أن تكون هوية هذا الـ«مَن» نفسها هوية سردية. وفي الحقيقة ربّما تُرَدُّ مشكلة الهوية الشخصية، دون اللجوء إلى السرد، إلى مجرد تناقض لا حلَّ له. إمّا أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة، أو نصرّ، بمتابعة هيوم ونيتشه، أن هذه الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهري، يسلط إلغاؤها الضوء على كثرة خالصة من المعارف والعواطف والخيارات. وتختفي هذه المعضلة إذا استبدلنا الهوية، مفهومة بمعنى المطابقة (idem)، بالهوية مفهومة بمعنى ذاتية الذات (ipse). وليس الاختلاف بين المطابقة (idem) والذاتية (ipse) بأكثر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية أو الصورية والهوية السردية. ويمكن لمطابقة الذات، أو دوام الذات، أن تفلت من معضلة المطابق والآخر بحيث تعتمد هويتها على بنية زمانية تتكيف مع نموذج الهوية المتحركة الناشئة عن التأليف الشعري لنص سردي. إذاً يمكن القول إن الذات التي تتسم بمطابقة ذاتها قد أعاد تصويرها انكباب تأملي على تصورات سردية من هذا النوع. وخلافاً للهوية المجردة لدى المطابق، يمكن أن تشتمل الهوية السردية، المكوِّنة لدوام الذات، على التغير والتبدل في إطار تماسك زمان حياتي واحد[73]. وهكذا يبدو الفاعل هنا هو قارئ هذه الحياة وكاتبها معاً، كما يحلو لبروست أن يقول[74]. وكما يؤكد التحليل الأدبي للسيرة الذاتية، فإن قصة الحياة تستمرّ وهي تعيد تصويرها جميع القصص الخيالية والحقيقية التي ترويها ذات ما عن نفسها. وإعادة التصوير هذه هي التي تجعل الحياة نفسها رداءً تنسجه القصص المروية.

تؤكد هذه الرابطة بين الذات والهوية السردية واحدة من قناعاتي

القديمة، وهي أن الذات في المعرفة الذاتية ليست هي الأنا الأنوية والنرجسية التي نددت تأويليات الريبة بنفاقها وسذاجتها، بالإضافة إلى جوانبها ذات البنية الفوقية الآيديولوجية والقدمية الطفولية العصابية. ذاتُ المعرفة الذاتية هي ثمرة الحياة الممتحنة بالعناء، إذا تذكرنا عبارة سقراط في «الدفاع» عن نفسه. والحياة الممتحنة بالعناء هي، في الجزء الأكبر منها، حياة تطهرت وصقلتها آثار التطهير في السرود والحكايات، سواء أكانت تاريخية أم قصصية، التي تنقلها ثقافتنا. ومن هنا يشير بقاء الذات إلى ذات تتعلم من أعمال ثقافة ما طبّقتها على ذاتها.

ومما يدلّ على فائدة فكرة الهوية السردية أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد. ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تماماً كما تحدثنا عنها مطبّقة على ذات فردية. إذ يتشكل الفرد والجماعة معاً في هويتهما من خلال الاستغراق في السرود والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي.

هنا ربما يتوازى مثالان مع بعضهما. أحدهما مستمد من عالم الذاتية الأكثر تحصناً، والآخر مستمد من تاريخ الثقافات والعقليات. من ناحية، لقد أبرزت تجربة التحليل النفسي أهمية دور المكوّن السردي فيما يطلق عليه في العادة بـ«تواريخ الحالة». وفي عمل المحلِّل النفسي، الذي سماه فرويد «الانهماك مع الذات» يمكن الإلمام بقيمة هذا الدور. إذ هو يبرره الهدف الأخير من عملية العلاج بأسرها، التي تكمن في تحويل كسر القصص وشظاياها المتنافرة وغير المحتملة، إلى قصة واحدة مقبولة ومتماسكة، يستطيع المحلِّل نفسياً أن يتعرف فيها على بقاء ذاته أو ذاتها. وبهذا الصدد، يشكل التحليل النفسي مختبراً تعليمياً على نحو خاص للبحث الفلسفي في فكرة الهوية السردية. ففيه نستطيع أن نرى كيف تصبح قوة حياة متكونة من سلسلة من التصويبات المطبقة على حكايات سابقة، تماماً كما يتواصل تاريخ شعب ما أو جماعة ما أو مؤسسة ما من سلسلة من التصحيحات التي ينقلها

مؤرخ جديد للأوصاف والتفسيرات التي يمتلكها أخلافهم، ثم خطوة فخطوة، إلى الأساطير والخرافات التي تسبق هذا العمل المؤرَخ. وكما قيل، فإن التاريخ يتولد من التاريخ[75]. ويصحّ الشيء نفسه على عمل التصحيح والتصويب المكون لجلسات التحليل النفسي. إذ تتعرف الذوات على ذاتها في القصص التي ترويها عنها.

تسهّل عملية مقارنة جلسات التحليل النفسي بعمل المؤرخ من الانتقال من مثالنا الأول إلى مثالنا الثاني. وهذا المثال مستعار من تاريخ جماعة خاصة، هي بنو إسرائيل في الكتاب المقدس. ويصح هذا المثال على جماعة خاصة، لأنه ما من شعب آخر تعلق مثله وانغمر بالسرود والحكايات التي رواها عن نفسه. فمن ناحية، هناك تحديد للحكايات، بحيث صارت تعبر عن نصوص قانونية، بل صارت تعكس طبيعة هذا الشعب الذي أعطى لنفسه، بين كتابات أخرى، حكايات الآباء والشيوخ، كما في سفر الخروج، وحكايات الاستقرار في أرض كنعان، ثم حكايات مملكة داود، ثم حكايات المنفى والعودة. ولكن يمكننا القول أيضاً، بالإصرار المماثل نفسه، إن بني إسرائيل في الكتاب المقدس قد صاروا الجماعة التاريخية التي تحمل هذا الاسم من خلال روايتهم هذه الحكايات لكي يجعلوا منها شهادة على الأحداث التأسيسية في تاريخهم. وهكذا فالعلاقة دائرية، إذ أن الجماعة التاريخية التي عرفت باسم الشعب اليهودي قد استمدت هويتها من تلقي هذه النصوص التي أنتجتها.

وهذه العلاقة الدائرية بين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشخصية» ـ سواء أكانت شخصية فرد أو شخصية شعب ـ وبين الحكايات التي تعبّر عن هذه الشخصية وتشكلها معاً، توضح بطريقة مذهلة الدائرة التي أشرنا إليها عند بداية وصفنا لثالوث المحاكاة[76]. وقد قلنا هناك إن علاقة محاكاة السرد الثالثة بالممارسة تفضي رجوعاً إلى العلاقة الأولى عن طريق العلاقة الثانية. وقد أزعجتنا هذه الدائرة، في ذلك الوقت، إذ كان يمكن الاعتراض بأن

علاقة المحاكاة الأولى تحمل أصلاً علامة حكايات سابقة، بفضل البنية الرمزية للفعل. وقد تساءلنا هناك هل توجد أية تجربة ليست أصلاً ثمرة فعالية سردية؟ وبعد نهاية بحثنا في إعادة تصوير الزمان من خلال السرد يمكننا القول مطمئنين وبلا تردد إن هذه الدائرة دائرة كلية نافعة. تشير علاقة المحاكاة الأولى، في حالة الفرد، إلى دلاليات الرغبة، التي لا تنطوي إلا على السمات ما قبل السردية المتصلة بالمطلب المكون للرغبة الإنسانية. أما علاقة المحاكاة الثالثة فتحددها الهوية السردية لفرد أو شعب، وهي تنبع من تصويب لا نهاية له لسرد سابق يقوم به لاحق، ومن سلسلة إعادة التصويرات التي تنشأ عنه. بكلمة وجيزة، تمثل الهوية السردية الحلَّ الشعري للدائرة التأويلية.

عند نهاية هذه المجموعة الأولى من الاستنتاجات، أود أن أشير إلى حدود الحل الذي توفره فكرة الهوية السردية لالتباس الزمانية الأولي. بالتأكيد يوضح تكوين الهوية السردية بطريقة نافعة تفاعل السرد والتاريخ في إعادة تصوير زمان هو نفسه زمان ظاهراتي وكوني على نحو لا ينفصم. لكنه ينطوي أيضاً، في المقابل، على تحديد داخلي يدل على عدم الكفاية الأولى للجواب الذي يقدمه السرد عن السؤال الذي تطرحه التباسية الزمانية.

في المحل الأول، ليست الهوية السردية بالهوية الساكنة التي لا تترك ندوباً. وتماماً كما يمكن تأليف حبكات من موضوع واحد للأحداث العرضية نفسها (مما لا يعني في الواقع أنها الأحداث نفسها)، كذلك من الممكن دائماً نسج الحبكات المختلفة، بل المتعارضة، عن حيواتنا. بهذا الصدد، يمكننا القول إن المكوّن التاريخي للسرد عن الذات، في سياق تبادل الأدوار بين التاريخ والقصص، يسحب هذا السرد نحو جانب الأخبار والمواقيت المقدمة للتحققات التوثيقية نفسها شأنه شأن أي قصص تاريخي آخر، في حين يسحبه المكوّن القصصي نحو التنويعات الخيالية التي تخلخل الهوية السردية. بهذا المعنى، تستمر الهوية السردية في خلق ونقض نفسها، وسؤال

الثقة الذي طرحه يسوع على تلاميذه ـ مَن تقولون أكون؟ ـ هو سؤال يمكن أن يطرحه أي منا عن ذاته بالحيرة نفسها التي شعر بها التلاميذ الذين سألهم يسوع. هكذا تصير الهوية السردية اسماً لمشكلة في الأقل بقدر ما تصير اسماً لحل. ولا شكّ أن بحثاً نسقياً عن السيرة الذاتية ورسم صورة الذات يمكنه أن يحقق هذه الحركية غير المستقرة مبدأ الهوية السردية.

ثم إن الهوية السردية لا تستنفد سؤال البقاء الذاتي لذات ما، سواء أكانت هذه الذات فرداً واحداً أو جماعة من الأفراد. ويقودنا تحليلنا فعل القراءة إلى القول إن ممارسة السرد تكمن في تجريب فكري نحاول بوساطته أن نقيم في عوالم غريبة علينا. بهذا المعنى، يمارس السرد الخيال أكثر من الإرادة، حتى وإن بقي مقولة فعل. صحيح أن هذا التعارض بين الخيال والإرادة يصح أكثر على لحظة القراءة التي سميناها بلحظة الركود. لكننا أضفنا أن القراءة تنطوي أيضاً على لحظة زخم. ويحدث ذلك حين تصبح القراءة تحريضاً على الوجود والفعل على نحو مختلف. غير أن هذا الزخم لا يتحول إلى فعل إلا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنذا هنا! هكذا لا تتساوى الهوية السردية بتماسك الذات الحقيقي إلا من خلال هذه اللحظة الحاسمة، التي تجعل من المسؤولية الأخلاقية العامل الأرفع في تماسك الذات. ويشهد تحليل ليفناس المعروف للحفاظ على العهد، كما يشهد عمله كله بطريقة ما على ذلك. والدفاع بأن نظرية السرد يمكن أن تعارض دائماً طموح الأخلاق في أن تكون الحكم الوحيد في تكوين الذاتية يعني تذكر أن السردية ليست مجردة من أي بعد معياري أو تقييمي أو توجيهي. وقد حذرتنا نظرية القراءة أن استراتيجية الإقناع التي يباشرها الراوي إنما تستهدف أن تفرض على القارئ نظرة إلى العالم ليست حيادية أخلاقياً أبداً، بل هي تستحث ضمناً أو صراحة على تقييم جديد للعالم وللقارئ أيضاً. بهذا المعنى، ينتمي السرد أصلاً إلى الميدان الأخلاقي بفضل دعواه ـ التي لا تنفصل عن قصه ـ بالعدالة الأخلاقية. لكنه يبقى ينتمي إلى القارئ، الذي هو

الآن فاعل ومدشن للفعل، للاختيار بين المقترحات المتعددة للعدالة الأخلاقية التي نقلتها القراءة إلى الصدارة. وعند هذه النقطة تواجه فكرة الهوية السردية حدَّها وعليها أن ترتبط بالمكوّنات غير السردية في تشكيل الذات الفاعلة.

التباس الزمانية الثاني
الكلية والتشميل

هذا التباس متميز عن التباس الكلية في ذاته. لقد كان الالتباس السابق ينبع من التفاوت بين منظورين عن الزمان: منظور الظاهراتية ومنظور الكونيات. أما الالتباس الثاني فيتولد عن الفصل بين تخارجات الزمان الثلاثة ـ وهي المستقبل والماضي والحاضر ـ برغم الفكرة التي لا يمكن تحاشيها عن الزمان متصوَّراً بوصفه مفرداً جمعياً. إذ نتكلم دائماً عن «الزمان» واحداً. وإذ لم تفلح الظاهراتية في تقديم استجابة نظرية لهذا الالتباس، فهل يستطيع التفكير في التاريخ، الذي قلنا إنه يتعالى على ثنائية السرد التاريخي والقصصي، أن يوفر هذه الاستجابة العملية؟ لقد شكلت الإجابة عن هذا السؤال ما كنا نراهن عليه في الفصلين الأخيرين. بأية طريقة تكون علاقة هذه الاستجابة بالممارسة؟ بطريقتين: الأولى، لقد أجبرنا رفض الحل التأملي الذي اقترحه هيغل على استبدال فكرة الكلية بفكرة التشميل. ثم ظهر لنا أن هذا التشميل هو ثمرة وساطة منقوصة بين أفق توقع، أو استرداد تراث الماضي، وحدوث الحاضر أخيراً. بهذا المعنى المزدوج، تضع عملية التشميل التفكير في التاريخ في البعد العملي.

بغية قياس درجة الملاءمة بين ممارسة عملية التشميل والالتباس النظري عن الكلية، سيكون من الضروري القيام بقراءة أخرى لالتباسيتنا بقدر ما ركزت المقاربة التاريخية على الالتباس الأول في حين تركت مختلف التعبيرات عن الالتباس الثاني متفرقة هنا وهناك.

أن يكون هناك زمان واحد فقط هو ما تفترضه محاورة «طيماوس» حالما تعرف الزمان بأنه «محاكاة متحركة عن الأبدية» (ص37). فضلاً عن ذلك، يتلازم هذا الزمان في امتداده مع نفس العالم الوحيدة، وقد ولد مع السماء. مع هذا تنبثق نفس العالم من تقسيمات وامتزاجات متعددة، يحكمها جميعاً جدل **المطابق (العينه) والآخر**.

والنقاش الذي كرسه أرسطو للعلاقات بين الزمان والحركة يفترض أيضاً أحادية الزمان. وكان السؤال الذي يطغى على فحصه التمهيدي للتراث والتباساته هو «ما هو الزمان وما هي طبيعته؟» (الطبيعة، 4، 218أ32). وأحادية الزمان هي بصراحة هدف الحجة التي تميز الزمان عن الحركة، ألا وهي تحديداً أن هناك حركات متعددة، لكن هناك زماناً واحداً. (حافظت هذه الحجة على قوتها ما دام لم يتم توحيد الحركة بشيء ما، وذلك ما لم يكن ليحدث قبل صياغة مبدأ القصور الذاتي). وفي المقابل، لم يستطع أرسطو، بمنعه نفسه من رفع الزمان إلى مرتبة المبدأ المكون للطبيعة، أن يفسر كيف تدرك نفس واحدة، عند تمييزها بين اللحظات وحسابها الفواصل، وحدة الزمان.

أما فيما يتعلق بأوغسطين فنحن نتذكر القوة التي طرح بها سؤاله المقلق: «ما الزمان إذاً؟». ولم ننسَ بعد اعترافه اللاحق، الذي يضفي على بحثه نبرة تفكير تساؤلي. وهكذا يمكن إعادة تأويل الصراع بين القصد والانتشار من خلال معضلة تدور بين وحدة الزمان الجامعة، وتهافته أجزاءً كوظيفة للذاكرة والتوقع والانتباه. ويكمن التباسنا بأسره في هذه البنية الثلاثية للحاضر.

مع كانط وهوسرل وهيدغر تحولت أحادية الزمان في ذاته إلى إشكالية. ويبدو أن كانط يردد صدى أوغسطين بدوره حين يطرح السؤال: «ما الزمان والمكان إذاً؟» (أ23، ب37). لكنه يفعل ذلك بغية أن يقدم، بنبرة واثقة، قائمة بالأجوبة الممكنة التي سيجعل واحداً منها خياراً جلياً، ألا وهو تحديداً

«أنهما ينتميان فقط إلى صورة الحدس، وبالتالي إلى التكوين الذاتي لعقلنا» (Gemüt) (أ23، ب37). هكذا تؤكد الطبيعة المثالية للزمان واحديته. وواحدية الزمان هذه هي واحدية صورة في قدرتنا على اتخاذ كثرة من الانطباعات. وتفيد هذه الواحدية في قلب الحجة عن التفسير «الميتافيزيقي» لمفهوم الزمان إلى تفسير «متعالٍ». فلكون الزمان مفرداً جمعياً، فهو لا يمكن أن يكون مفهوماً مطرداً، أي جنساً قابلاً للقسمة إلى أنواع، بل هو بدلاً من ذلك، حدس قبلي. ومن هنا تأتي الصيغة البديهية للحجة: «ليست الأزمنة المختلفة سوى أجزاء من زمان واحد بعينه» (أ31، ب47). ومرة أخرى: «يدلُّ لاتناهي الزمان على شيء واحد فقط هو أن أي مقدار متعين من الزمان لا يكون ممكناً إلا من خلال تحديدات زمان وحيد يكمن وراءه كأساس له» (أ32، ب48). وفي الحجة نفسها يتحدث عن «التمثيل الشامل» للزمان الذي ليس سوى «التمثيل الأصيل» للزمان (م.ن.). ولذلك فإن حدس الزمان يطرح قبلياً على نحو مماثل تماماً لحدس الزمان الوحيد.

لكن هذه الوحدة تتحول إلى إشكالية في المبحث الخاص عن «التحليلية المتعالية». في المحل الأول، يقدم مذهب التخطيطية التمييز بين «سلاسل الزمان» و«محتوى الزمان» و«نسق الزمان» و«مجال الزمان فيما يتعلق بالموضوعات الممكنة جميعاً». غير أن تعدد هذه «التحديدات الزمانية»، المرتبطة بتعدد الصور التخطيطية، لا يهدد في الواقع الوحدة التي ترسخت على صعيد «الأستطيقا»[77]. ولكن ليس من الواضح أن يصحّ قول الشيء نفسه عن التمييز بين «أنماط الزمان الثلاثة» التي يفرضها الفحص المتوالي لـ«مماثلات التجربة» وهي تحديداً الدوام والتوالي والتزامن. والحقيقة أن دوام الزمان هو الذي يثير مشكلة جسيمة. فهو مقيد جزئياً بخطاطة الجوهر، ومن خلال هذا بالمبدأ الذي يحمل الاسم نفسه: الدوام. وبمناسبة أولى هاتين الرابطتين، يعلن كانط، وإن يكن في جملة اعتراضية، أن «وجود ما هو زائل يتقضى في الزمان، لكنه ليس الزمان نفسه. ويقابل الزمان، الذي لا يتقضى

ولا يزول، في حقل الظهور ما ليس بزائل عن الوجود، أعني الجوهر. ولا يمكن تحديد توالي المظاهر وتزامنها في الزمان إلا في علاقتهما بالجوهر» (أ123، ب183)(*). لهذا الحكم رنين مفارقة. إذ يشتمل الدوام على التوالي والتزامن. ولا يتعرف مبحث «الأستطيقا» الذي لم يكن عليه ليهتم بالموضوعات المتعينة، أو الظواهر الموضوعية، إلا على أحادية الزمان وتماثله. ولكن يرد الآن أن الموضوعية الظاهرية تتسبب بإيجاد هذه السمة غير المتوقعة، أعني الدوام، التي تشترك بالصفة القبلية نفسها مع جميع جوانب الزمان التي اعترفت بها «الأستطيقا».

مؤقتاً سنقصر هذه المفارقة على حدود التباسنا الثاني ما دامت تواجه التأمل المتعالي الذي ما زال السيد المسيطر على موضوعته. لكننا سنعود أيضاً لفحصها مرة أخرى في إطار التباسنا الثالث، لأن التأمل هناك يبدو متجهاً صوب شيء ما غير قابل للسبر ويستعصي على كل توضيح. ولا يبدو أن هناك ما يبيح لنا أن نتصور أن كانط كان منذهلاً لهذا الزمان الذي لا يتحرك ويبقى ثابتاً ولا يجري.

يصبح هذا التأكيد للصفة الفريدة والموحدة لصورة الزمان، وهو تأكيد لم يكد يحظى بنقاش لدى كانط، مشكلة لدى هوسرل. وقد نتصور أنه جانب ينتمي إلى الزمان الموضوعي، الذي يبدأ بتعليقه بين قوسين. لكن هذه ليست هي الحالة. وحتى عنوان محاضراته يشير إلى هذا. فالتعبير المركب المستساغ في اللغة الألمانية (Zeitbewusstsein) يوحي بفكرة شيئين هما واحد: أحدهما شعور، والثاني زمان[78]. والحقيقة أن موضوع الرهان الأخير هو التكوين الذاتي للزمان بوصفه جرياناً مفرداً. ولكن كيف يمكن في داخل هيولانية ـ ما دام تكوين الزمان المحايث يعتمد عليها في النهاية ـ تكوين

(*) تنبغي الإشارة إلى أنني عدت في ترجمة بعض المقاطع من "نقد العقل الخالص" إلى الترجمة الإنجليزية الحديثة الصادرة عام 1998، التي تختلف من حيث المصطلحات عن الترجمة التي اعتمد عليها المؤلف في المتن، وإن كان المضمون واحداً- المترجم.

الصيغة الموحدة للزمان دون الرجوع إلى المبدأ الخارجي لكثرة الانطباعات، كما نجد ذلك لدى كانط وبرينتانو؟ الاكتشاف الأساس الذي كنا نعتقد أن هوسرل توصل إليه، وهو تكوين حاضر تمدّه الإضافة المتواصلة للاستبقاءات والاستدعاءات إلى النقطة المرجعية للحاضر المعيش، لا يجيب إلا جزئياً عن هذا السؤال. إذ لا تتكون بهذه الطريقة إلا الكليات الجزئية ـ مثل الموضوعات الزمنية المعروفة عن نوع الصوت الذي يتواصل رنينه. إذاً كيف ينبغي لنا أن نعبر من مثل هذه «الشظايا» عن الديمومة إلى «الديمومة الزمنية نفسها»؟ (ص45). بالطبع، الاتجاه الذي ينبغي أن نبحث فيه عن الحل معروف: ذلك أن كلية الزمان يجب أن تكون النتيجة اللازمة لاستمراريته. ولكن هل نستطيع أن نستمد هذه النتيجة اللازمة من تكرار بسيط لظاهرة الاستبقاء (والاستدعاء)؟ لا أفهم كيف يمكن لاستبقاءات الاستبقاءات أن تصنع جرياناً فريداً. ولا يمكن أن يحدث هذا مباشرة ما دمنا يجب أن نجمع في جريان تيار واحد، ذكريات تصدر دائماً من الحاضر المعيش، وأشباه ـ حاضر يتم تخيلها بحرية بالإضافة إلى شبكتها الخاصة من الاستدعاءات والاستبقاءات، والاستذكارات التي لا تقف في ارتباط مباشر مع الحاضر المعيش، ولكنها مع ذلك تكتسب الصفة الموقعية التي توجد فقط في أشباه الحاضر المتخيلة. هل تفسر حقاً ظاهرة «التوافق» التي يفترض أنها تتخطى على نطاق أوسع ظاهرة استمرارية الحاضر إلى الماضي القريب الماثل ما يسميه هوسرل نفسه «ترابط الزمان»؟ مما يدلُّ على عدم كفاية هذا التفسير أن هوسرل يرى ضرورة متابعة استمرارية الزمان المحايث على مستوى أكثر جذرية، لا يصل إليه في المبحث الثالث من «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان». وتنشأ الصعوبة التي يفترض أنها استجابة وحل من الحاجة إلى الاعتراف بأن أية ذاكرة مهما كان نوعها لها مكان ثابت في تيار الزمان الموحد، بالإضافة إلى تلاشي هذه المحتويات الناشئة عن التهاوي إلى ماضٍ أكثر نأياً وأشد ضبابية. وبغية مواجهة هذه المعضلة، يشطر هوسرل القصدية

التي تجري في هذا التيار متراجعة ومتقدمة، مميزاً القصدية الأولية التي تتجه صوب التعديلات في الطريقة، حيث يقدم فيها لموضوع جزئي شكلاً ثانياً من القصدية التي تستهدف الموقع الزماني لهذا الموضوع المجرب بمعزل عن درجة المسافة التي تفصله عن الحاضر المعيش. غير أن مكان ظاهرة ما في الزمان يشير إلى كلية جريان الزمان باعتبارها شكلاً[79]. ولذلك نكتشف هنا من جديد مفارقة كانط عن الزمان الذي لا يجري. وهذا التشكيل هو الذي يضفي المعنى على عبارة «يحدث في الزمان». ما يدل عليه حرف الجر «في» هو على وجه الدقة ثبات الموقع الزماني، بمعزل عن درجة التنائي من المحتويات المعيشة.

تتمثل المعضلة لدى هوسرل في أنه يريد أن يستخرج من الظاهراتية المطبقة في المحل الأول على التوسعات المستمرة لنقطة المرجع، ظاهراتية الزمان كله. ولكن لا تشكيل الموضوعات المتسارعة التي ما زالت إذا جاز لنا التعبير تضع قدماً واحدة في الحاضر المعيش، ولا ظاهرة التوافق التي تنشأ عن التداخل المتبادل لمراحل الاستبقاء والاستدعاء لكل شبه ـ حاضر تستطيع أن تفسر تماماً التكوين الذاتي للزمان المحايث بوصفه جرياناً كلياً. يتم التعبير عن معضلة هوسرل هنا بطرق متعددة. أحياناً يلمح إلى «بعض القوانين الزمانية القبلية» (عنوان الفقرة33)، وأحياناً يقرّ أنه «من المروع (إن لم يكن من المتناقض لدى الوهلة الأولى) أن نؤكد أن تيار الشعور يشكل وحدته الخاصة» (ص106)، وأحياناً يعترف ببساطة: «تعوزنا الأسماء لهذا كله» (ص100).

لذلك قد نتساءل ما إذا كان عناد هوسرل في البحث عن جواب مناسب لسؤال وحدة هذا التيار لا علاقة له بالمسلمة الأساس التي يقوم عليها كل شيء، وهي وحدة الشعور نفسه، التي تضاعفها وحدة الزمان. وحتى لو افترضنا أن مثل هذه الوحدة كان يمكن أن توفر علينا انتقادات أمثال نيتشه وهيوم، فإن الصفة الواحدية (المونادية) لتشكيلها ستبقى مشكلة. إذاً سيعتمد

تشكيل زمان مشترك على تشكيل ذاتية متبادلة. ونستطيع أن نشك ما إذا كان «إضفاء الصفة الجماعية» على التجارب الفردية الذي اقترحه التأمل الخامس من كتاب «تأملات ديكارتية» يفلح في توليد زمان فريد على نحو أفضل مما تفعل تجربة التوافق مع ما تم تجريبه في إطار شعور واحد[80].

وأخيراً، مع هيدغر يبلغ سؤال الكلية الزمانية أقصى ذروة له في التأمل النقدي، وبالتالي في الحيرة. وكما فعلنا في نقاشنا، عند تأكيد التباس «الزمان العادي»، فقد دفعنا إلى الخلف الموضوعة التي تفتتح المبحث الثاني من «الوجود والزمان»، وهي إمكانية وجود الآنية (الدزاين) ـ ككل. لم يرد في مكان ما أن هذا السؤال هو السؤال الأساس الذي يجب أن تطرحه أية ظاهراتية تأويلية عن الزمان. بل هو فقط الجواب الذي يحمله تحليل الوجود ـ نحو ـ الموت الذي يكشف، في واقع الأمر، عن فورية سؤال «الاحتمالية» في الوجود ـ ككل. ومهما قيل عن أسبقية السؤال عن الجواب، فإن هناك انعطافة غير متوقعة تعطى لسؤال الكلية من خلال هذه العلاقة بالفناء. في المحل الأول، لن يكون الزمان معطى لانهائياً، كما هو لدى كانط، بل مجرد وجه من أوجه التناهي. ويشير الفناء ـ وليس حدث الموت في الزمان العام، بل كون كلٍّ منا محكوماً عليه بموته الخاص ـ إلى الانغلاق الداخلي في الزمانية الأصلية. ثم إن الزمان لن يكون شكلاً، لا بالمعنى الكانطي ولا بالمعنى الهوسرلي، بل هو عملية متأصلة في أكثر البنى جوهرية في الآنية (الدزاين)، وهي تحديداً، **الهم**. لذلك ليست هناك من حاجة إلى افتراض وجود قصدية مزدوجة، يلتصق نصفها بالمحتويات وتفاعلها مع الاستبقاءات والاستدعاءات، ويشير نصفها الآخر إلى المكان الثابت لتجربة معيشة في زمان لا يتغير. وهكذا ينحط سؤال المكان من خلال دهاليز التزمن وتسويتها إلى مجرد ادعاء زائف بالزمان العادي.

تظهر الحيرة الناشئة عن هذه الاستجابة لسؤال الوجود ـ ككل لأسباب عدة. أولاً، يجب أن تدلَّ على الرابطة بين الوجود ـ ككل والوجود ـ نحو ـ

الموت شهادة الشعور الذي يكمن أفضل تعبير أصيل عنه، لدى هيدغر، في الإقبال الاستباقي. ويستتبع ذلك أن عملية التشميل لا يمكن أن يبلغها نوع من التأمل اللاشخصي الذي يحكم «الأستطيقا المتعالية» لدى كانط، ولا ذات غير مكترثة كالذات المتعالية عند هوسرل. وفي الوقت نفسه، يصير من العسير التمييز، في إطار الإقبال الاستباقي، بين ما هو وجودي، وبالتالي قابل للنقل مبدئياً، وبين ما هو موجودي، أعني خياراً شخصياً يمثل الوجود الإنساني عند هيدغر. وقد أشرت سابقاً إلى أن المفاهيم الموجودية الأخرى، كمفاهيم أوغسطين وباسكال وكيركغارد وسارتر، تطرح جانباً هنا باسم نوع من الرواقية يجعل من الإقبال بوجه الموت الامتحان الأكبر للأصالة. وخيار هيدغر مقبول دون شك على مستوى الأخلاق الشخصية، لكنه يقيم تحليله في ضباب مفهومي يصعب اختراقه. حقاً يبدو أن هذا التحليل يحركه دافعان متناقضان. في أول هذين الدافعين، تنحو الظاهراتية التأويلية للهم إلى الانغلاق على ذاتها من خلال ظاهرة داخلية، غير قابلة للنقل من آنية (دزاين) إلى أخرى، بحيث نستطيع أن نسمي موت المرء الخاص، تماماً كما نتحدث عن جسد المرء الخاص[81]. أما في الدافع الثاني، فإن البنية الزمانية للهم، التي تستعاد لفتح الوجود ـ قدام ـ ذاته، تنفتح على الجدل المحايث للإقبال ـ نحو والانوجاد والاستحضار. ولن أُنكر أن هذا الدافع الثاني الذي أضيف إلى سؤال الوجود ـ ككل يحظى بالأسبقية على الدافع الأول إذا ما تولد التحليل الوجودي من موقف موجودي لا يعبأ بالموت الخاص بالمرء بقدر ما يعبأ بالإقبال الاستباقي، وبالتالي يميل إلى اعتبار الفلسفة احتفالاً بالحياة أكثر مما هي استعداد للموت. وقد يتم توضيح الأسباب الداعية إلى مثل هذا الخيار الموجودي في مكان آخر، لا في إطار تحليل بسيط للآنية (الدزاين)، التي ما زالت عالقة في أنثروبولوجيا فلسفية.

وإذا افترضنا أننا نستطيع أن نجرد سؤال الوجود ـ ككل من نوع من المسكة الخانقة التي أنزلتها به مساواة الوجود ـ ككل بالوجود ـ نحو ـ

الموت، فسيظهر تحت الضوء حينئذٍ التباس أخطر حول الوجود ـ ككل.

تذكروا كيف ينتقل هيدغر من فكرة الزمانية إلى فكرة التزمين، بموازاة استبداله الإمكانية، بالمعنى الكانطي للكلمة، بـ«الاستمكان». ما يجعله التزمين ممكناً هو بالضبط وحدة الإقبال على والانوجاد والاستحضار. وهو يقول إن هذه الوحدة تتقوّض من الداخل بانفلاق ما يسميه هيدغر من هنا فصاعداً بتخارجات الزمان، مشيراً إلى الكلمة اليونانية (ekstatikon) التي تقابلها الكلمة الألمانية (Ausser-sich). من هنا يأتي التأكيد المحير التالي: «الزمانية هي ما هو خارج ـ ذاته المبدأي في ذاته ومن أجل ذاته» (ص377). بهذه الطريقة، نعود أدراجنا خطوة إلى الوراء نحو بداية بحثنا، إلى انتشار النفس عند أوغسطين، أي بوجيز العبارة، خضنا كل هذه التحليلات للوصول إلى التوافق المتنافر(82).

يشكل «ما هو خارج ـ ذاته» الذي يتخارج الزمان بوساطته في علاقته بذاته بنية بالغة القوة، في قلب التجربة الأساس للزمانية، بحيث تتحكم بكل عملية تمييز تبدد، على المستويين الآخرين من التزمين، شمل وحدتها. وسواء أتعلق الأمر بقضية انتشار الزمان على صعيد التاريخية، أو بامتداد فترة الزمان على مستوى التزمين الداخلي، فإن ما «هو خارج ـ ذاته» المبدأي يتابع مهمته التخريبية حتى انتصاره في مفهوم الزمان العادي، الذي قيل إنه يتقدم من التزمن الداخلي عن طريق عملية تسوية. هذه النقلة الأخيرة، التي هي سقطة أيضاً، تصير ممكنة بتقدير السمات الزمنية للهم بالنسبة للمجموع الكلي للوجود ـ في ـ العالم، بفضل ما يمكن أن نتحدث عنه من صفة «تاريخية ـ عالمية» للكائنات الأخرى غير الآنية (الدزاين). والخارجية المتبادلة «للآنات» في الزمان الكوني هي مجرد تمثيل منحط. وهي في الأقل لديها فضيلة أن تصرح، على حساب موضعة متأخرة، أن جانب الزمانية المبدأية إنما يعني أنها تجمع الأشياء معاً فقط عن طريق تبديدها.

لكن كيف نعرف أن الزمانية تجمع الأشياء معاً، برغم قوة التبديد التي

تقوّضها؟ ألأنه، حتى من دون طرح هذا السؤال، يؤخذ **الهم** نفسه بوصفه مفرداً جمعياً ـ كما كان الحال مع الشعور الهوسرلي، الذي هو في الأصل شعور بذاته؟

كيف استجابت شعرية السرد لهذا الالتباس المتعدد الأوجه حول الكلية (الشمولية)؟ في البداية رفضت رفضاً باتاً ولكن بثمن باهظ طموح الفكر في تحقيق تشميل للتاريخ قابل تماماً لأن يسرّب ضوء المفاهيم، ويعيد اختصارها في الحاضر الأبدي للمعرفة المطلقة. ثمّ قابلت شعرية السرد هذا الحل غير المقبول بوساطة منقوصة بين الأبعاد الثلاثة للتوقع والتراث وقوة الحاضر.

فهل يمثل هذا التشميل من خلال وساطة منقوصة جواباً كافياً لالتباس كلية الزمان؟ في تقديري، قد نتعرف على تلازم جيد بين الوساطة المنقوصة التي تتحكم بالتفكير في التاريخ والوحدة المتعددة الأشكال للزمانية، بشرط التركيز معاً على الصفة المتعددة الأشكال للوحدة المنسوبة للزمان بوصفه مفرداً جمعياً والصفة المنقوصة للوساطة المفترضة بين أفق التوقع والتراثية والحاضر التاريخي.

من الجدير بالملاحظة، بهذا الصدد، أن التفكير التاريخي يتخطى، بطريقة عملية استباقياً وعلى الصعيد الحواري لتاريخ مشترك، التحليلات الظاهراتية التي رأيناها تجري على نحو تأملي وعلى صعيد أحادي الصوت (مونولوجي). ولرؤية ذلك، دعونا نقتفي مرة أخرى الخطوات المبدأية لتحليلنا الثلاثي للشعور (الوعي) التاريخي.

حين تعمدنا البدء بفكرة أفق التوقع، فقد أجزنا بطريقة ما قلب الأولويات التي أنجزها هيدغر في إطار ظاهراتية تأويلية للهم. وبهذا المعنى، يقابل التوقع الوجود ـ قدام ـ ذاته طرفاً بطرف وعلى نحو تام. ولكن استناداً إلى النقلة المزدوجة التي تحدثت عنها تواً، يُفهم التوقع مباشرة على أنه بنية ممارسة. فالكائنات الفاعلة هي التي تحاول أن تصنع تاريخها وهي التي تخضع للشرور التي تتولد عن هذا التأثير نفسه. أضف إلى ذلك أن هذا

الاشتراع ينفتح على مستقبل الجماعات التاريخية التي ننتمي إليها، ومن وراء ذلك على مستقبل غير محدد للإنسانية بأسرها. ومن هنا تختلف فكرة التوقع عن الوجود ـ قدام ـ ذاته لدى هيدغر التي تناهض الانغلاق الداخلي الذي يفرضه الوجود ـ نحو ـ الموت على كل استباق.

ويمكن التعرف على القرابة نفسها والمقارنة ذاتها بين التأثر لدى هيدغر ومفهومنا عن التراثية. لقد تحولت الموضوعة الأحادية الصوت عن السقوط إلى موضوعة حوارية بامتياز عن التأثر أو الانفعال بالتاريخ. أضف إلى ذلك أن الجانب المؤثر في السقوط يتحوّل إلى مقولة عملية عن الشعور بفاعلية التاريخ. وأخيراً، فإن المفاهيم نفسها عن الأثر والموروث والدّين تحكم كلا التحليلين. ولكن في حين يحيط هيدغر فقط في الأقل على المستوى الأولي جداً بنقل الموروث من ذات إلى أخرى، فإن التراثية تشتمل على اعتراف بدين يؤدى في الأساس نيابة عن ذات أخرى. ويتم نقل الموروثات نقلاً مبدئياً من خلال اللغة وغالباً ما يكون ذلك على أساس أنظمة رمزية تنطوي على حد أدنى من المعتقدات المشتركة وطرق الفهم الواحدة للقوانين التي تبيح فك مغالق العلامات والرموز والمعايير السائدة لدى جماعة ما.

وأخيراً، يمكن التعرف على مجموعة ثالثة من التوافقات على مستوى الاستحضار، الذي تقابله على جانب الشعور التاريخي فكرة قوة الحاضر. إذ يمكن رؤية صلة قربى بين الاحتراس الذي منح لحضور الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضر التاريخي، الذي أكدنا متابعين نيتشه تجذره في «الحياة» على الأقل ما دام يمكن تقييم التاريخ من «حسناته» و«مساوئه». على أنه هنا بالضبط تشير إجابة الشعور التاريخي على التباسية الزمانية إلى الفجوة المتعاظمة عند الانتقال من مستوى إلى آخر. فمن ناحية، تضفي الخاصية العملية الصريحة لأية مبادرة على فكرة الحاضر التاريخي قوته الأولية. والمبادرة، قبل كل شيء آخر، هي الإنجاز الذي يحقق كفاءة الذات الفاعلة. ولذلك فإن ما يأتي تحت أي «تأمل في غير أوانه» هي الجوانب

الخارجة عن أوانها في كل مبادرة بذاتها. وهكذا يمكن الإلمام بالحاضر إلماماً أكثر وضوحاً من خلال حدوثه في الزمان. ومن ناحية أخرى، تضعه الصفة الحوارية للحاضر التاريخي مباشرة تحت مقولة العيش معاً. فالمبادرات تتسجل في عالم المتعاصرين المشترك، إذا جاز لنا أن نعود إلى تبني ألفاظ ألفرد شوتز. وقد أوضحنا ذلك بمثال المواعيد، التي لا تلزم إلا الذات المفردة بشرط التبادل الذي يحكم التوقعات المتبادلة، وفي النهاية، بعقد اجتماعي يعتمد على فكرة العدالة.

هكذا تستجيب الوساطة الناقصة للشعور التاريخي بطرق متعددة للوحدة المتعددة الأشكال للزمانية.

بقي علينا أن نقرر ما الذي يقابل، على جانب الشعور التاريخي، فكرة وحدة التخارجات الثلاثة للزمان، بمعزل عن تمايزها. ربما كانت هناك موضوعة مهمة في «الوجود والزمان» تشير في اتجاه جواب عن هذا السؤال. وتلك هي موضوعة التكرار، أو لعل الأولى القول: التلخيص (الاستعادة)، التي يرد تحليلها على مستوى التاريخية بالضبط. لقد قلنا إن التكرار هو الاسم الذي يستعيد به كل من استباق المستقبل، والقيام بالسقوط، ولمحة البصر (Augenblick) الذي يتكيف مع «زمانه»، ويعيدون تشكيل وحدتهم الهشة[83]. يقول هيدغر إن التكرار «هو تناول صريح، أي هو تراجع نحو إمكانيات الآنية التي كانت موجودة ـ هناك» (ص437). بهذه الطريقة، تتأكد قبلية الإقبال الاستباقي على الماضي المنقضي. ولكن ليس من المؤكد أن التكرار يرضي مطاليب الزمان مفهوماً بوصفه مفرداً جمعياً. في المحل الأول، من المفاجئ ألا تُقترح هذه الموضوعة في الفصل المكرّس للزمانية المبدأية على المستوى نفسه للوجود ـ خارج ـ ذاته في الزمان. وفي المحل الثاني، لا تضيف هذه الموضوعة الشيء الكثير في الواقع لموضوعة الإقبال الاستباقي الذي يطبعه الوجود ـ نحو ـ الموت بطابعه بقوة. وأخيراً، فإنها على ما يبدو لا تؤدي دوراً يُذكر حين يؤخذ الاستحضار، الذي هو التخارج

الثالث للزمان من أجل ذاته. وهذا هو السبب في كون بديهية كانط القائلة إن الأزمنة المختلفة هي أجزاء من زمان واحد بعينه لا تحظى هنا بتأويل مقنع من لدن الظاهراتية التأويلية للزمانية.

ما يميز جواب الشعور التاريخي هو أنه يقترح نصاباً أصلياً للمقولة العملية والحوارية التي تتصدى لبديهية أحادية الزمان. وهذا النصاب هو نصاب فكرة حدية هي في الوقت نفسه انتظامية. والحقيقة أنها فكرة التاريخ نفسه مأخوذاً بوصفه مفرداً جمعياً. فهل نتحدث عن عودة إذاً لكانط؟ لكنه ليس كانط «النقد» الأول، بل كانط «النقد» الثاني، «نقد العقل العملي». الأهم من ذلك أن هذه العودة لكانط لا يمكن القيام بها إلا عبر انعطافة ضرورية من خلال هيغل. فمن هيغل «ظاهراتية الروح» و«فلسفة الحق» تعلمنا كيف يتشكل مفهوم ما بصبر مجتازاً الوساطات التاريخية الكبرى التي تحدث على أصعدة القانون والاقتصاد والأخلاق والدين والثقافة بشكل عام. ولكنا إذا كنا لم نعد نؤمن أن هذه الوساطات الكبرى يمكن أن تبلغ أوجها بصورة معرفة مطلقة، موضوعة في إطار حاضر أبدي للتأمل، فإن تفجعنا على مثل هذه المعرفة المطلقة هو الذي يعيدنا مع ذلك إلى الفكرة الكانطية، وبالتالي إلى المقصود من أفق هذه الوساطات التاريخية.

ما الذي فعلناه في فصلنا الطويل المكرّس للشعور التاريخي سوى صياغة مثل هذه الوساطات العملية والحوارية؟ وكيف يمكننا أن نتحدث عن وساطات، حتى لو كانت منقوصة، ما لم تكن في إطار أفق فكرة حدية هي فكرة انتظامية في الوقت نفسه؟ لقد تم التعبير عن استقصاد فكرة هادية بعدد من الطرق المختلفة في تحليلاتنا. وكانت أول طريقة منها هي كيفية انبثاق كلمة «تاريخ» نفسها بمعنى المفرد الجمعي. وهنا يفترض مسبقاً وجود تصوّر ملحمي للإنسانية. إذ من دونه، لن يكون هناك سوى أنواع إنسانية مختلفة، وبالتالي أعراق مختلفة. يعني التفكير في التاريخ بوصفه واحداً طرح المساواة بين ثلاث أفكار: زمان واحد، وإنسانية واحدة، وتاريخ واحد. وحين نفحص

هذه الفكرة نجد أنها الفرضية التي تقف وراء وجهة النظر العالمية (الكوزموبوليتية) التي قدمها كانط في مقالاته عن فلسفة التاريخ. غير أن كانط لم يكن ليمتلك الأدوات المفهومية، التي لم تتوفر إلا بعد هيغل، لإدماج مفهوم التاريخ مأخوذاً من وجهة نظر عالمية في صرح «نقده» الثلاثي، كقسم ثالث من «نقد الحكم».

وكون فكرة تاريخ مفرد وإنسانية مفردة ليست بالفكرة المتعالية الفارغة والخالية من الحياة أمر أوضحناه بوضع المقولتين التاريخيتين الشارحتين عن أفق التوقع وفضاء التجربة على أساس من تأكيد الواجب الأخلاقي والسياسي، بغية الإبقاء على التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة دون إعطائه فرصة للتحول إلى انشقاق. ولحدوث ذلك، فقد قدمنا قضيتين: أن ينقلب الخيال اليوتوبي دائماً إلى توقعات محددة، وأن يتحرر الموروث المتداول من تصلبه وتخشبه. وقد سيطر هذا المطلب الثاني على تحليلنا بأسره. وإذا رفضنا أن نقع في شرك الانفصال إما عن تأويلية التراث أو نقد الآيديولوجيا، فقد كان ذلك بغية إعطاء دعم لوجهة النظر النقدية. وقد كررنا القول مراراً إنه من دون ذاكرة تاريخية، لا وجود لمبدأ الأمل. إذ لو توقفنا عن الإيمان بأن الموروثات من الماضي يمكن أن يعاد تأويلها في عصر ما بعد النقد، الذي عرّفه ماكس فيبر بأنه «عالم منزوع السحر»[84]، فسيعود الفكر النقدي إلى مرحلته ما قبل هيغل، وتتفرّغ الوساطة التاريخية كلُّها من القيمة. والاهتمام بالاستباق، وهو ما يخطط بطريقة ما ـ بالمعنى الكانطي للكلمة تماماً ـ فكرة إنسانية مفردة وتاريخ مفرد، يجب النظر إليه وهو يعمل في الممارسة السابقة والحالية للاتصال، وبالتالي في الاستمرار مع الاستباقات المدفونة في التراث نفسه.

أخيراً، أريد أن أذكّر بما توصلنا إليه في نصنا عن الأطروحة القائلة بأن هذه الفكرة الموجهة لا تصبح فكرة ذات معنى إلا بوصفها أفق وساطة ناقصة بين المستقبل والماضي والحاضر، وبالتالي تكون ذات علاقة بمعالجتنا

للحاضر بوصفه مبادرة. على أنه لا يمكن اختصار ذلك في مجرد حدوث في غير أوانه لحاضر تم تجريبه من حيث هو مقاطعة، بل هو يشمل جميع أشكال التفاعل بين التوقع والذاكرة. وتشكل هذه التفاعلات أكثر الأجوبة تناسباً، على مستوى الممارسة الجمعية، على التكرار عند هيدغر. وقد ظهر لنا أن قوة اختصار الحاضر هذه تجد أفضل توضيح لها في فعل إطلاق وعد، حيث ينصهر الالتزام الشخصي والثقة فيما بين الأشخاص، والميثاق الاجتماعي الفعلي أو المفترض الذي يضفي على العلاقة الحوارية نفسها البعد العالمي (الكوزموبوليتي) لفضاء عام.

تلك هي الطرق المتعددة التي تستدعي فيها الوساطة الناقصة بين التوقع والتراثية والمبادرة أفق تاريخ وحيد، يستجيب بدوره ويتطابق مع بديهية زمان وحيد.

هل يعني هذا أنه ما زال بالإمكان نسبة هذا التلازم الجيد بين الوحدة المتعددة الأشكال لتخارجات الزمان والوساطة الناقصة للشعور التاريخي للسرد؟ قد نشكّ في ذلك لسببين. الأول أن السرد، مأخوذاً بالمعنى الدقيق لنوع مطرد، لا يمثل سوى وسط تشوبه المناقص للتفكير في تاريخ عام، ما دامت هناك حبكات متعددة لمساق الأحداث نفسها، ويمكن صياغة هذه الأحداث دائماً من خلال زمانيات متشظية. وحتى لو تم تجاوز التفاوت بين السرد التاريخي والسرد القصصي من خلال تفاعلهما، فلن ينتج ذلك أكثر مما أطلقنا عليه اسم الهوية السردية. وتظل الهوية السردية هوية فرد أو شخصية، بما فيها الكيانات الجمعية المتعينة التي تستحق أن ترتفع إلى منزلة أشباه ـ الشخصيات. هكذا تولي فكرة الحبكة الأفضلية للجمع على حساب المفرد الجمعي في إعادة تصوير الزمان. وما من حبكة لجميع الحبكات قادرة على مساواة فكرة إنسانية واحدة وفكرة تاريخ واحد[85].

ينتج نمط ثانٍ من عدم الملاءمة بين السرد بمعناه الدقيق والوحدة المتعددة الأشكال للزمان عن كون مقولة السرد الأدبية نفسها غير ملائمة

للتفكير في التاريخ. والحقيقة أننا لا نستفيد علناً من المقولات السردية، بالمعنى الدقيق للنوع السردي، سواء أكان شفوياً أو مكتوباً، لتحديد سمات أفق التوقع، ونقل التقاليد الماضية، وقوة الحاضر. لذلك يحق لنا أن نتساءل ما إذا كان التفكير التاريخي لا يأخذنا إلى ما وراء حدود السرد.

هناك إجابتان ممكنتان عن هذا السؤال. قد نلاحظ أولاً أن التفكير التاريخي، الذي لا يريد أن يشتمل في ذاته على سرد، يحمل وجه شبه معين بالنوع المطرد للسرد، الذي يفيده بوصفه وسطه الأثير. ويتضح هذا الدور التوسطي للسرد في نقل التقاليد. فالتقاليد هي سرود وحكايات في الأساس[86]. وفي المقابل، تكون الرابطة بين أفق التوقع والسرد أقل مباشرة. على أنها تبقى موجودة. والحقيقة أننا نستطيع أن نعتبر الاستباقات بشأن المستقبل استرجاعات مستبقة، بفضل الخاصية التي تميز الصوت السردي ـ وهو إحدى مقولات النظرية الأدبية التي تناولناها في الجزء الثاني ـ الذي يستطيع أن يضع نفسه في أية نقطة زمنية، تتحول بالنسبة له إلى شبه ـ حاضر، ومن خلال نقطة الرصد هذه، يمكنه أن يلم بمستقبل حاضرنا بوصفه شبه ـ ماضٍ[87]. بهذه الطريقة، ينتسب ماضٍ سردي، هو ماضي الصوت السردي، لشبه ـ الحاضر هذا. وتؤكد النبوءة هذه البنية. إذ يرى المتنبئ المستقبل الوشيك وخطره الذي يتهدد الحاضر، ويروي تهافت الحاضر نحو خرابه القادم من حيث هو شيء حصل سابقاً. وحينئذٍ نستطيع الانتقال من النبوءة إلى اليوتوبيا، التي تقرن وصفها للمدينة الفاضلة الكاملة بقصٍّ استباقي للخطى التي تفضي إليها. زدْ على ذلك أن هذا القص غالباً ما يتكوّن من أشياء مستعارة من السرود والحكايات التراثية، وقد تزيّنتْ بألوان جديدة[88]. هكذا يظهر أن هذا المستقبل لا يمكن تمثيله إلا إذا استعان بالحكايات الاستباقية التي تحول الحاضر الحي إلى صيغة مستقبل سابق وسيكون هذا الحاضر بداية تاريخ سيُروى ذات يوم.

يجب ألا نظلم هذا التوسع في مقولة السرد، مأخوذاً بمعنى النوع

السردي، خشية أن نمارس العنف على فكرة اشتراع أفق وهي الفكرة التي لا يستطيع السرد بخصوصها سوى أن يقوم بوساطة ثانوية. وهناك استجابة ثانية أفضل على الاعتراض الذي طرحناه سابقاً. إذ يمكن أن تؤخذ فكرة السردية بمعنى أوسع من معنى النوع المطرد الذي يشفّرها. يمكننا أن نتحدث عن برنامج سردي لتعيين مساق فعل ينشأ عن سلسلة متضافرة من الأداءات. وهذا هو المعنى الذي تتبناه السيمياء السردية وعلم الاجتماع النفسي لأفعال الكلام، حيث يجري الحديث عن برامج سردية وسلاسل سردية ومخططات سردية[89]. ونستطيع اعتبار هذه المخططات السردية أساساً للأنواع السردية، تضفي عليها معادلاً مناسباً مطرداً. واحتمالية السرد التي تبقي عليها الصياغة الاستراتيجية للفعل كاحتياط هي التي تربط المخطط السردي بالنوع السردي. ونستطيع أن نعبّر عن التقارب بين هذين المعنيين للسرد عن طريق تمييز ما يمكن أن يُروى عن المروي. وما يمكن أن يُروى وليس السرد بمعنى النوع المطرد هو الذي يمكن اعتباره متزامناً مع الوساطة التي تتحقق من خلال التفكر في التاريخ بين أفق التوقع، ونقل التقاليد، وقوة الحاضر.

ختاماً، نستطيع القول إن السردية لا تقدم التباس الزمانية الثاني بوصفه استجابة وافية بقدر ما قدمت استجابة على الالتباس الأول. ولا يمكن النظر إلى عدم الملاءمة هنا بوصفه إخفاقاً، إذا لم تغب عن أنظارنا الحقيقتان التاليتان. الأولى، أن جواب السردية عن التباسات الزمان لا يكمن في حل هذه الالتباسات بقدر ما يكمن في تشغيلها وجعلها ذات طابع منتج. وهذه هي الطريقة التي يسهم بها التفكير في التاريخ في إعادة تصوير الزمان. الثانية أن أية نظرية لا تبلغ أقصى تعبير لها مالم يُتمّم فحص الحقل الذي تتحقق به صلاحيتها بمعرفة الحدود التي تحيط بحقل الصلاحية هذا. هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمناه من كانط.

مع ذلك لن تأخذ هذه الحقيقة الثانية كامل معناها إلا في تناقض الزمانية الثالث.

التباس استغلاق الزمان وحدود السرد

هنا تبلغ قراءتي الجديدة النقطة التي لا يعود يعاني فيها تأملنا في الزمان من عجزه عن المضي إلى ما وراء الانشعاب إلى ظاهراتية وكونيات فحسب، أو حتى من معضلته في إضفاء معنى على الكلية التي صُنِعت ولم تُصنع عبر عمليات التبادل بين الإقبال ـ نحو، والانوجاد، والاستحضار ـ بل يعاني أيضاً وببساطة بالغة من عدم قدرته واقعياً على التفكير في الزمان. وقد كان هذا الالتباس مبدداً في تحليلاتنا إلى درجة أننا لم نكرّسْ له دراسة منفصلة. كان ينبثق هنا وهناك فقط حين يبدو أن عمل التفكير يخضع لثقل موضوعته. يتبلور هذا الالتباس عند اللحظة التي يكشف فيها الزمان، وهو يفلت من أية محاولة لتشكيله، عن نفسه منتمياً إلى نسق يتشكل دائماً وقد افترضه مسبقاً عمل التشكيل نفسه. وهذا ما تعبّر عنه كلمة «استغلاق»، التي يستعملها كانط وهو يصادف سؤال أصل الشر الذي يشق على كل تفسير. وهنا يتعاظم خطر التعرّض لسوء التأويل. ما يخفق هنا ليس التفكير، بأي معنى مقبول للكلمة، بل الدافع ـ أو لنقل بطريقة أفضل: الغرور (hubris) ـ الذي يحرّض فكرنا على اعتبار نفسه سيّد المعنى وسلطانه. يواجه الفكر هذا الإخفاق ليس فقط عند التقائه بلغز الشرّ، بل أيضاً حين يبزغ الزمان، وهو يفلت من إرادتنا في السيطرة عليه، من جهة ما هو بطريقة أو أخرى السلطان الحقيقي للمعنى.

على هذا الالتباس الذي يتخلل جميع تأملاتنا في الزمان سيستجيب، من جانب الشعرية، الاعتراف بالحدود التي تواجهها السردية خارج ذاتها وداخل ذاتها. وستثبت هذه الحدود أنه حتى السرد لا يستنفد قوة التكلم التي تعيد تصوير الزمان.

من بين التصورات التي استهدت بها تأملاتنا عن الزمان، هناك بعض التصورات التي تحمل علامة استعمالات بدئية لا يمكن لمفهوم ما أن يسيطر عليها سيطرة كاملة، في حين أن تصوراتٍ أخرى تحوّلت على نحو

استرجاعي صوب مذاهب عرفانية غامضة رفضت أن تقبل الخوض بها كما هي، ولكنّها فرضت عليها أن تنقلب بحيث تضع الزمان في موقعِ أساسٍ مفترض مسبّقاً دائماً.

ينتمي إلى المجموعة الأولى المفكران اللذان كانا دليلَي خطواتنا الأولى في الجزء الأول، ومرة أخرى في بداية مناقشتنا لالتباسية الزمانية في هذا الجزء. والمذهل أن لا يظهر أوغسطين وأرسطو بوصفهما أول ظاهراتي وأول كوني فحسب، بل أن يظهرا مدفوعين من لدن تيّارين بدئيين، ينبعان من مصادر مختلفة ـ أحدهما يوناني والآخر من الكتاب المقدس ـ سرعان ما امتزجت مياههما في الفكر الغربي.

ويبدو لي أن أسهل مكان لمعرفة مسحة الاستعمال البدئي لدى أرسطو يكمن في تأويله عبارة «الوجود في الزمان». إذ تسمح هذه العبارة، التي تجتاب مجمل تاريخ التفكير بالزمان، بتأويلين اثنين. استناداً إلى الأول منهما، يعبّر حرف الجر «في» عن سقوط فكري معين، يفضي إلى تمثيل للزمان بوصفه سلسلة من «الآنات»، أي اللحظات الشبيهة بالنقطة. واستناداً إلى الثاني، وهو ما يعنيني هنا، يعبر حرف الجر «في» عن تصدر الزمان فيما يتعلق بأي تفكير يريد أن يحيط بمعناه، وبالتالي يغلفه. وقد اختلط هذان الخطان في تأويل حرف الجر «في» في تأكيد أرسطو الملغز أن الأشياء في الزمان «يحتويها الزمان». ولا شكّ أن التأويل الذي يقدمه أرسطو، كما يؤكد فكتور غولدشمت، لعبارة «يكون في الزمان» «يواصل توضيح معنى مقدار عدد الحركة»[90]. وحقاً أن أرسطو يقول: «إن الأشياء في الزمان بمعنى أن الزمن هو عددها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الزمان يحتوي عليها، كما أن الأشياء في العدد يحتوي عليها العدد، والأشياء في المكان يحتوي عليها المكان». ولا يفيدنا هذا التعبير بقدر ما يصدمنا: «يحتوي عليها العدد». والحقيقة أن أرسطو يعود إلى هذه القضية بعد سطور قليلة. «لذلك من الضروري للأشياء الموجودة في الزمان أن يحتوي عليها الزمان..وهكذا إذاً

يتأثر الشيء بالزمان». من هنا تنحو إضافة هذه الملاحظة الأخيرة بالتأويل نحو جهة قول بدئي عن الزمان، تمَّ التعبير عنه هو نفسه في مثل شعبي يقول: «إن الزمان يستهلك الأشياء، وأن الكل يكبر ويشيخ عبر [hupo] الزمان، وأن الناس يعتريها النسيان بفعل انقضاء الزمان، لكننا لا نقول أنه يعلمنا أو أنه يجعلنا يافعين وجميلين». وثراء معنى مثل هذه العبارات لا يخلو تماماً من التعقيدات التي يضفيها أرسطو عليها. «لأن الزمان في الحقيقة بطبيعته سبب الفساد، ما دام هو عدد الحركة، والحركة تزيل ما هو موجود». وكنت قد ختمتُ تعليقي بتأكيد بقي معلقاً. لقد قلتُ إن حكمة القدماء كانت ترى على ما يبدو تواطؤاً خفياً بين التغير الذي يدمر الأشياء ـ النسيان، الكبر، الموت ـ والزمان الذي يمر فقط(91).

وإذا ما عدنا رجوعاً إلى الاستعمال البدئي الذي يشير إليه نص أرسطو، فسنواجه «القصة الفلسفية» التي يرويها حوار «طيماوس» الذي لم نكرس له لسوء الحظ سوى ملاحظة هامشية طويلة. ذلك أن ما يدعو الفكر إلى المساءلة في عبارة «محاكاة متحركة عن الأبدية» ليس كون الزمان مفرداً جمعياً، بل هو على وجه الدقة انتماء هذه الموضوعة إلى «قصة» فلسفية. إذ لا يمكن نقل كيفية خلق الزمان إلى اللغة إلا في إطار استرداد فلسفي لأسطورة ما. ولا يمكن الحديث عما «يلد مع السماوات» إلا مجازياً. ويمكن إطلاق هذه الصيغة الفلسفية من التفكير بدورها لـ«احتواء» العمليات الجدلية البالغة التي تطغى على التقسيمات والامتزاجات، ومآزق دائرة المطابق والآخر. وفوق كل شيء، فإن القصة الفلسفية وحدها تستطيع أن تعين موضع خلق الزمان بمعزل عن أي تمييز بين علم ـ للنفس وعلم ـ للكون، عن طريق خلق تمثيل نفس عالمية تتحرك وتفكر بذاتها. ويرتبط الزمان بهذا «التأمل»(92) ما فوق ـ النفسي وما فوق ـ الكوني.

كيف يمكننا إذاً أن نتحاشى ما يضطرنا إلى الرجوع نحو الاستعمال البدئي، الذي وإن لم يكن الأقدم زمانياً أو ثقافياً، فإنه العنصر البدئي

المتأصل في الفلسفة، أعني استعمال المفكرين العظام الثلاثة ما قبل سقراط: بارمنيدس، وهيراقليطس، وأنكسمندر؟ ولا تتعلق القضية هنا بالشروع بدراسة للزمان لدى الفلاسفة ما قبل سقراط في هذه المرحلة المتأخرة من بحثنا[93]. فلنكتفِ إذاً بالقول إن هذه الصيغة البدئية من التفكير، التي لا يمكن من دون شك تكرارها في الوقت الحاضر في صوتها الأصلي والأصيل، تشير نحو منطقة يشكل فيها ادعاء وجود ذات متعالية (مهما يكن شكلها) معنى لم يعد قادراً على البقاء. هذا النوع من التفكير قديم وبدئي، لأنه يقيم في بدء أسمى (arkhe) هو شرط إمكان وجود جميع المسلمات التي نضعها. ولن يفهم قول أنكسمندر، الذي يمكن سماع صوته حتى الآن ـ في قراءتنا أرسطو ـ بوصفه شاهداً منعزلاً على الزمان الذي يظل مستغلقاً على الظاهراتية كما يظل مستغلقاً على آخرها، أعني الكونيات، إلا شكل من أشكال الفكر الذي يرد نفسه قديماً وبدئياً: «إن المنبع الذي تستقي منه الأشياء الموجودة وجودها هو أيضاً ما تعود إليه عند دمارها، بحكم الضرورة، لأنهما يتبادلان الإنصاف والمكافأة لبعضهما وفق ترتيب الزمان [kata tou khronou taxin]»[94].

وما زال هذا الاستعمال البدئي للحكمة ما قبل السقراطية جزءاً من الفلسفة بمعنى أنه يشكل البدء القديم الخاص الذي تكرره الفلسفة حين تعود إلى أولئك الذين فصلوا في البداية فكرتهم عن البدء عن فكرة بداية أسطورية، كما يمكن العثور عليها في نشوئيات الكون وأنساب الآلهة. ولم تمنع هذه القطيعة التي تمت في داخل فكرة البدء نفسها الفلسفة الإغريقية من وراثة نزعة بدئية ثانية، على نحو متحول، هي البدء الذي انقطعت عنه، أعني الاستعمال الأسطوري. ونحن نواصل محاولة تحاشي أن نعلق بحباله[95]. غير أننا لا نستطيع التغاضي عنه تماماً، لأنه من هذا الأساس نفسه تظهر بعض الأشكال، التي لا مهرب منها صراحة، من الزمان المستغلق. ومن بين جميع هذه الأشكال، سأستبقي واحداً فقط يبدو أنه وفر التخطيطية الرمزية التي طُعِّمت بها الموضوعة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي أن الزمان

يحتوي على كل شيء. وقد تابع جان ـ بير فرنان، في كتابه «الأسطورة والتفكير لدى الإغريق» عند هزيود وهوميروس وأسخيلوس، فكان اهتمامه بالتالي بالأنواع الثلاثة الكبرى للشعر اليوناني: أصول الآلهة والملحمة والمأساة، المقارنة بين كرونوس وأوقيانوس، التي تغلق الكون في مساقه الذي لا يكل ولا ينتهي[96]. وفيما يتعلق بتلك الأشكال الأسطورية المجاورة التي تشبّه الزمان بالدائرة، فإن استواء أضداد الدلالات الذي يقترن بها يمثل عندي أهمية قصوى. أحياناً تقلب الوحدة والتواتر المنسوبان لهذا الزمان العميق قلباً جذرياً الزمان الإنساني، مأخوذاً بوصفه عنصر التغيير والدمار والموت، وأحياناً أخرى يعبر هذا الزمان العظيم عن التنظيم الدوري للكون، الذي يشتمل بصورة متناغمة على انقضاء الفصول وتعاقب الأجيال والعودة الدورية للمهرجانات، وفي أحيان أخرى ينفصل هذا الأيون (aion) الإلهي عن صورة الدائرة ويرتبط حينئذٍ بدورة لا نهاية لها من الميتات والولادات، كما يمكن رؤية ذلك في الفكر الهندي وفي البوذية. وهكذا يصبح دوام الأيون دواماً لهوية لا تتحرك أبداً. وهنا ننضم إلى «طيماوس» أفلاطون، عن طريق بارمنيدس وهيراقليطس.

يبرز هنا شيئان في هذه الجولة السريعة في الأساس البدئي المزدوج الذي يتخذ أرسطو مسافة عنه، لكنه يقترب منه سراً في الوقت نفسه، فمن ناحية، إذ تطبع علامة الاستغلاق التي يحملها الاستعمال البدئي المزدوج بطابعها عمل المفهوم كله، يتحدد تعدد ضروب الزمان وأشكاله، ومن خلالها تقييمات الزمان الإنساني بتمثيل شيء ما وراء الزمان. والجانب الثاني من دون شك نتيجة تترتب على الجانب الأول، إذ لا يمكن إلا لما لا تمثيل له أن يسقط ذاته في التمثيلات المتشظية التي تطغى بين الحين والآخر في علاقته بتنويعات التجربة الزمانية نفسها في أوجهها النفسية والاجتماعية[97].

لذلك إذا كانت هناك دلالة غير عادية يمكن أن تعطى لعبارة «الوجود

في الزمان»، فإن فكر أفلاطون وأرسطو يدين بهذه العبارة إلى انبعاث هذا الاستعمال البدئي المزدوج.

يستلهم الفكر الغربي نموذجين بدئيين: الإغريق والعبرانيين. وإننا لنسمع صوت النموذج الثاني يتردد في ظاهراتية أوغسطين، تماماً كما سمعنا صوت الأول يتردد في طبيعيات أرسطو. وليس استغلاق الزمان وحده، بل أيضاً تعدد أشكال ما يتخطى الزمان، هو الذي يبعث على التفكير مرة ثانية.

فيما يتعلق بالكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، لا نستطيع أن نتحدث عن استعمال بدئي بقدر ما يعبر عن تفكير لاهوتي متأثر بقوة بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة. غير أن ما يشير إلى البدئي هو التباين بين الزمان والأبدية الذي يحيط بالمعنى الحرفي بفحص فكرة الزمان[98]. وقد وجدنا في هذا التباين ثلاث موضوعات كانت تحمل الزمان، كلاً بطريقتها الخاصة، إلى ما وراء ذاته. في البداية، وبروح الثناء والحمد يتغنى أوغسطين بأبدية **الكلمة** التي تبقى بينما تمر كلماتنا. وهكذا يلعب السكون دور فكرة حدية فيما يتعلق بالتجربة الزمانية التي تسمها علامة الزوال. فالأبدية هي «المستقر دائماً»، أما ما ليس مستقراً أبداً فهو الأشياء المخلوقة[99]. والتفكير بحاضر لا مستقبل له ولا ماضٍ، عن طريق المقابلة، يعني التفكير بالزمان بوصفه يفتقر إلى شيء ما في علاقته بالتمام، أي بإيجاز، بوصفه محاطاً بالعدم. ثم إنه وبأسلوب التفجع، وفي إطار أفق أبدية مستقرة، تجد النفس الأوغسطينية ذاتها منفية في «منطقة المباينة». ومناحات النفس الممزقة الأوصال هي جزء لا يتجزأ من مناحات مخلوق معزول وخطاء. بهذه الطريقة، يأخذ الوعي المسيحي بالاعتبار المرثية الكبرى التي تعبر الحدود الثقافية وتتغنى بطبقة صوتية رقيقة حزن المتناهي. وأخيراً، ففي إطار وثبة الأمل والرجاء تجتاز النفس الأوغسطينية مستويات التزمين التي هي دائماً أقل «تبدداً» وأكثر «استقراراً»، فتشهد على الأبدية التي يمكن أن تؤثر في داخلية التجربة الزمنية، منضدةً إياها في مستويات متراتبة، وبالتالي فهي تعمقها أكثر مما تطمسها.

وتماماً مثلما التقطنا بنظرنا في خلفية تفكير أفلاطون وأرسطو أعماق استعمال بدئي مزدوج، احتفظ من خلاله الفلاسفة ما قبل سقراط «في» و«عبر» الفلسفة الكلاسيكية، بتفكير أسطوري سبق أن «نفاه» التفكير الفلسفي وإن لم يلغه، كذلك يجب أن نصيخ السمع فيما وراء هذا الثناء والحمد إلى التفجع والرجاء اللذين يصحبان التأمل الأوغسطيني في الأبدية والزمان، ولاسيما الصيغة العبرانية من الكلام. ويكشف تفسير هذه الصيغة من الكلام عن عدد غفير من الدلالات التي تمنع الأبدية من أن تُختَزل إلى سكونية حاضر راكد. والاختلاف في المستويات بين فكر أوغسطين والتفكير العبراني، الذي يشكل نموذجه البدئي، تخفيه الترجمة الإغريقية ثم اللاتينية للعبارة الشهيرة «أهيَه الذي أهيَه» (ehyeh asher ehyeh) في سفر الخروج3: 14. وهي عبارة تترجمها النسخ والترجمات المعتمدة في الإنجليزية والفرنسية بصيغة: «أنا الذي أنا». لكننا نُطبِق، بفضل هذا التأمل الوجودي في الرسالة العبرانية، على جميع معاني الأبدية التي تتأبى وتستعصي على الأغرقة. على سبيل المثال، فقدنا أكثر المعاني قيمة، وهو الذي يتوفر معادله في اللغات الحديثة بما تعبر عنه فكرة الأمانة. وفوق كل شي، فإن أبدية يهوه هي قبل كل شيء أمانة إله العهد، الذي يصحب تاريخ شعبه(100).

فيما يتعلق بـ«البدء»، كما ينقله سفر التكوين 1:1، ما كان التأمل المتهلين أو المتأغرق ليبحث عن تثبيت لمعناه، قبل كل شيء، خارج تاريخ «الأيام الستة»، «التأريخ» الذي تميزه السلسلة المنطوقة من أفعال الكلام التي تدشن على درجات النظام الذي تحكمه القوانين للمخلوقات، بينما بقي «اليوم» السابع مكرساً للاحتفال المشترك للخالق والخلق، في يوم «السبت» الأولي، الذي يتجدد تفعيله باستمرار في العبادة والحمد. وربما لا ينفصل «بدء» سفر التكوين 1:1 عن ذلك البدء الآخر الذي يشكله اختيار إبراهيم في سفر التكوين 12: 1. بهذا المعنى، يمتد سفر التكوين 1 ـ 11 مثل مقدمة طويلة، في زمانه الخاص حتى تاريخ الاختيار. وتؤدي قصص الآباء بدورها

دور مقدمة طويلة لتاريخ الخروج من مصر، وإعطاء القوانين، والتيه في البرية، والدخول إلى أرض كنعان. بهذا الخصوص، يشكل سفر الخروج حدثاً يولد التاريخ، وبالتالي بدءاً، لكن بمعنى آخر غير الذي يعطيه سفر التكوين 1: 1 و12: 1. وكل هذه البدايات تتحدث عن الأبدية بقدر ما تتجذر فيها الأمانة. بالطبع هناك أيضاً نصوص يقال إن الله فيها يعيش «أبداً» «في جميع الدهور». في المزمور 90: 2 نقرأ: «منذ الأزل إلى الأبد أنت الله». غير أن هذه النصوص، المستعارة في الجزء الأكبر منها من أدب الحكمة وترانيمها، تخلق نوعاً من فضاء التشتيت، لا يقل اتساعاً عما أشرنا إليه سابقاً عند مناقشة الميدان الأغريقي، سواء أكان بدئياً أو أسطورياً. تقابل هذه النصوص، التي تبلغ ذروتها في التفجع والثناء، معارضة متواصلة، بين أبدية الله والصفة الزائلة للحياة البشرية. «لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم تمر وكهزيع من الليل» (المزمور90: 4). بينما تنحو نصوص أخرى نحو التفجع بوضوح: «أيامي كظل مائل، ... أما أنت يا ربُّ فجالس على عرش الدهر إلى الأبد» (المزمور 102: 11 ـ 12). يكفي إحداث فرق طفيف في النبرة لتحويلها من التفجع إلى الحمد. «يهتف بي صوت: نادِ، فأقول بماذا أنادي، كل جسد كالعشب، وكل جماله كزهر الحقل، يذبل العشب ويذوي الزهر، لأن نفحة الرب تهب عليه، حقاً الشعب عشب، يذوي الزهر ويذبل العشب، وأما كلمة إلهنا فتثبت إلى الأبد» (أشعياء 74: 8). (هذا البيان يفتح كتاب التعزية لبني إسرائيل المنسوب لأشعياء الثاني). لكن هناك مزاجاً مختلفاً تماماً يسيطر على أقوال الجامعة، الذي يرى الحياة البشرية التي يحكمها مضي الأزمان وتتابع الأدوار (يأتي زمان، ويذهب زمان...الخ) وعودة لا تنتهي للأحداث نفسها («ما كان فهو يكون، والذي صُنِعَ فهو الذي سيصنع»، الجامعة 1: 9). يتوافق تنويع النبرات مع طراز التفكير اللاتأملي واللافلسفي في الأساس، الذي تتعالى الأبدية عنده على التاريخ من داخل التاريخ(101).

لابدَّ أن تكفي هذه الجولة السريعة لجعلنا نحسُّ بثراء المعنى الذي

يختفي بقدر ما ينكشف في ثبات الحاضر الأبدي عند أوغسطين.

ونحن في منتصف المسافة بين المفكرين الذين يحملون نموذجهم البدني، والمفكرين الذين يطوفون حول الهرمسية والعرفانية، يمثل لنا كانط لدى الوهلة الأولى بوصفه شخصاً حيادياً تماماً. إذ تبدو فكرة وجوب أن يكون الزمان مستغلقاً في النهاية غريبة تماماً عن «نقد العقل الخالص». وإرساء مفهوم الزمان في المتعالي، مأخوذاً بأخفض مستوياته، الذي هو «الأستطيقا المتعالية»، يبدو كأنما هو وضع لهذا المفهوم خارج التأمل الأنطولوجي، كما هو خارج أية حماسة متعصبة. ووضعه افتراضاً مسبقاً أي نتيجة لازمة لكونه متعالياً، يبقيه تحت مراقبة تفكير حريص على أن يتفحص أي دافع للفهم يريد أن يعبر حدود استعماله المشروع. ويقف المتعالي في الأساس محمياً من جميع إغراءات التعالي. مع ذلك..مع ذلك، فقد انتابنا الذهول لتأكيد أن التغيرات تحدث في الزمان، بينما لا يجري الزمان. لم تتمكن الحجة من إقناعنا تماماً أن «الطراز» الثالث من الزمان، أي الدوام، الذي يسمى أيضاً «الزمان عموماً»، يتم جعله معقولاً بالكامل عن طريق تلازمه مع تخطيطية الجوهر ومبدأ الدوام. وتبدو فكرة دوام الزمان أغنى في معناها من دوام الأشياء في الزمان. بل هي في الحقيقة تبدو الشرط النهائي لإمكانية هذه الأشياء جميعاً. وقد تجد هذه الشبهة ما يعززها حين نعود إلى ما يمكن أن نسميه بألغاز «الأستطيقا المتعالية». ما الذي يمكن أن يكون المقصود من حدس قبلي لا يمكن أن يوجد له حدس ما دام الزمان خفياً؟ ما المعنى الذي يجب أن نضفيه على فكرة «خاصية صورية تملكها الذات الفاعلة وهي أن تتأثر بالأشياء»؟ هل ما زال التفكير سيد المعنى وسلطانه حين يصل إلى هذا الكائن المتأثر على نحو أعمق من الكائن المتأثر بالتاريخ الذي أشرنا إليه في تحليلاتنا السابقة[102]؟ ما هو العقل (Gemüt) الذي قيل عنه إنه يتأثر بالأشياء (أ19، ب33) وإنه ما يكمن فيه شكل التلقي (أ20، ب34)؟ يصبح هذا اللغز أكثر إلحاحاً حين يصبح التأثر تأثراً ذاتياً. يتم تضمين

الزمان وإدخاله هنا بطريقة جذرية، تؤكدها الطبعة الثانية من «النقد» (ب66 ـ 69). فما زال الزمان يوجد حيث «نضع تمثيلاتنا»، أو يبقى «الشرط الصوري لكل طريقة ننظم بها التمثيلات في عقلنا». بهذا المعنى، لن يكون شيئاً سوى الطريقة التي يتأثر بها عقلنا بفاعليته الخاصة، أي بهذا الوضع، وبالتالي به نفسه، أي بوصفه حساً داخلياً لا يمكن النظر إليه إلا من خلال صورته الخاصة. والنتيجة التي يستخلصها كانط، القائلة بأن العقل لا يحدس نفسه كما هو بل كما يمتثل نفسه تحت شرط هذا التأثر الذاتي، لن تستطيع التمويه على المعضلة الخاصة الملازمة لهذا التأثر الذاتي، الذي يبلغ به التأثر ذروته. وإذا كانت هناك من نقطة يمكن أن ينكشف فيها الزمان مستغلقاً، في الأقل بالنسبة لنظرة الاستقراء المتعالي لنفسه، فلا بدّ قطعاً أن تكون لها علاقة بفكرة دوام الزمان هذه، بالإضافة إلى مضامين تأثر الزمان بذاته.

سيكون من غير المجدي أن نبحث لدى هوسرل عن آثار نموذج بدئي أو أصداء هرمسية قد تشير إلى زمان أكثر عمقاً من أي تشكيل. إذ يكمن الهدف من محاضراته عن الشعور الداخلي بالزمان، كما هو معروف، في أن يشكل بضربة واحدة كلاً من الشعور والزمان المحايث له. بهذا الخصوص، لا تقل نزعة التعالي عند هوسرل يقظة عن مثيلتها عند كانط. ولكن بمعزل عن الصعوبة المشار إليها سابقاً حول اشتقاق كلية الزمان من استمرارية عملية توافق القصديات الطولية، أود أن أشير مرة أخيرة إلى مفارقة محاولة خطاب عن الهيولاني كانت قد علّقته القصدية من قبل. تعود جميع المعضلات التي ارتبطت لدى كانط بالتأثر الذاتي جميعاً عودة مفرطة لتهديد التشكيل الذاتي للشعور. وتجد هذه المعضلات الضمنية ترجمة لها على مستوى اللغة التي نحاول بها أن نتحدث عن هذا التشكيل. ما يذهلنا في المحل الأول هو الطبيعة المجازية بعمق لهذه الهيولانية المتعالية: التدفق، المصدر، التهافت، الغوص، الاستنفاد...الخ. وفي قلب هذا التفعيل المجازي تبرز الاستعارة المفتاحية عن الجريان. ما تحاول المحاضرات أن تنقله للغة، في المقطع

الثالث منها، هو «الدفق المطلق للشعور، المكوِّن للزمان». ولا تشكل هذه الاستعارات لغة تصويرية ينبغي أن نترجمها إلى لغة حرفية. بل هي تشكل اللغة الوحيدة المتاحة لعمل العودة نحو الأصل. وهكذا يكون استخدام الاستعارة أول علامة على فقدان سيطرة الشعور المكوِّن على الشعور المكوَّن بهذه الطريقة. زد على ذلك أن سؤال القبلية ينشأ بخصوص هذا الدفق وهذا الشعور. فهل يشكل الشعور الدفق، أم أن الدفق هو الذي يشكل الشعور؟ إذا افترضنا الافتراض الأول، نكون قد عدنا إلى مثالية من النوع الذي لدى فشته. أما إذا أخذنا بالافتراض الثاني، فسنعلق في ظاهراتية من نوع مختلف تماماً، يتم فيها تجاوز سيطرة الشعور على إنتاجه من خلال الإنتاج الذي يشكله. هكذا يكون بالوسع التردد بين هذين التأويلين. ألا يطرح هوسرل السؤال القائل: «كيف يمكن الحصول على معرفة بوحدة الدفق النهائي المكوِّن للشعور؟». يستند الجواب الذي يعطيه هوسرل عن هذا السؤال، وهو تحديداً الانشطار إلى قصديتين طوليتين، إلى القول التالي الذي يطلقه هوسرل: «مهما بدا التأكيد مروّعاً (بل حتى متناقضاً لدى الوهلة الأولى) بأنَّ جريان الشعور يشكل وحدته الخاصة، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً». ويقول مرة أخرى بصراحة: «تعوزنا الأسماء لتسمية هذا كله». ومن الاستعارات إلى الافتقار إلى الكلمات، فإن إخفاق اللغة الذي يشير إليه الشعور «الانطباعي» النهائي، هو الذي قد نقول بخصوصه إنه الدفق الذي يشكله ـ في تشكيله ذاته ـ وليس العكس.

في رأيي أن الفيلسوف الذي يقترب كثيراً من الهرمسية هو بالطبع هيدغر. وليس هناك انتقاص منه في الحديث بهذه الطريقة. ذلك أنه بالنسبة لنوع من الخطاب يظل يزعم أنه ظاهراتي، مثل خطاب «الوجود والزمان» و«المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، قد يميل الاختراق الذي تقوم به تحليلية الآنية (الدزاين) فيما يتعلق بفهم الوجود ذاته إلى الهرمسية بقدر ما يصح القول إن هذا الاختراق يحمل الظاهراتية التأويلية إلى حدود إمكانياتها الداخلية. والحقيقة أن هيدغر يحاول أن ينجز هذا الاختراق من دون أن

يتنازل عن شيء للنظائر الحديثة للتعصب (Schwarmerei) ـ ذلك النوع من الغرور المفرط الذي أنكره كانط ـ الذي كان يمثل عند هيدغر، كما هو عند هوسرل، فلسفات الحياة والوجود والحوار.

ولا يمكن أن تنكشف علاقة تحليلية الآنية بفهم الوجود، خارج ما تعرب عنه المقدمة الطويلة من «الوجود والزمان» من بيانات منهجية، إلا في علامات عدم اكتمال التحليلية، وهو الشيء الوحيد الذي أُنجز فيما هو مطبوع من «الوجود والزمان» حتى النهاية، وهي علامات تدلّ أيضاً أن المقصود من هذه التحليلية أن لا تكتفي بالأنثروبولوجيا الفلسفية. فلا يتم طرح سوء فهم المشروع الفلسفي لدى هيدغر في فترة كتابته «الوجود والزمان» فحسب، بل هو يقوى بإدماج إشكالية الزمان بإشكالية الوجود ـ ككل، ومن خلال هذه بالوجود ـ نحو ـ الموت. ويصعب أن نرى عند نهاية القسم الثاني من «الوجود والزمان» بأية طريقة تدلّ تحليلاته على العنوان الذي أعطي للقسم الأول: «تأويل الآنية من خلال الزمانية، وتفسير الزمان بوصفه أفقاً متعالياً لسؤال الوجود» (ص67). والنصف الثاني من هذا العنوان هو الذي يبدو أنه يفتقر إلى الجزء المقابل له في التحليل، الذي يقترح في أفضل حالاته تأويلاً للطبيعة التخارجية للزمان، ولكنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يفتح بها هذا الطريق لسؤال الوجود. هكذا يظهر أن سؤال الوجود ـ ككل كما يفسره الوجود ـ نحو ـ الموت يغلق هذا الأفق بدلاً من أن يفتحه.

على أن «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» يمضي أبعد في هذا الخصوص من «الوجود والزمان»، باقتراحه التمييز بين «الوجود ـ الزماني» (Temporlität) ـ أو «الزمانية الكبرى» كما تعبر الترجمة الإنجليزية ـ و«الزمانية» (Zeitlichkeit) بالمعنى الذي حظيت به في «الوجود والزمان»[103]. ولا شكّ أن الجانب التساؤلي باستمرار في التفكير الذي يتشبث بهذا التمييز هو الذي يوضح خاصية الاستغلاق التي تميز الزمانية في «الوجود والزمان».

والحقيقة أن هذا التمييز بين الوجود الزماني والزمانية يجد اكتماله في الحركة التي تبقى غير مدركة في «الوجود والزمان»، ألا وهي تحديداً، الانقلاب الذي يطرأ على استعمال هيدغر لفكرة شرط الإمكانية. لقد تكرر القول إن «تكوين وجود الآنية يقوم على الزمانية» (المشكلات الأساسية، ص228). لكن هيدغر يضيف الآن أن معنى الزمانية هو «الشرط الأنطولوجي لإمكانية فهم الوجود» (م.ن.). والاستعمال الجديد لفكرة الإمكانية محكوم بوصف الزمانية بأنها الأفق الذي نفهم من خلاله الوجود. ويشير إقران كلمتي التخارجي والأفقي (بمعنى الانطواء على علاقة بأفق ما) معاً إلى فتح إشكالية جديدة توضع تحت عنوان الوجود ـ الزماني (ص265 ـ 268).

في هذه الإشكالية الجديدة يرتبط الجانب الأفقي في الزمان بالقصدية المكوّنة لكل تخارجات الزمان، ولاسيما لتخارج المستقبل، مفهوماً بمعنى الوجود ـ قدّام ـ ذاته، والإقبال ـ نحو ـ ذاته. هكذا يتمّ العبور فوق دور الوجود ـ نحو ـ الموت في علاقته بتشميل الزمان التخارجي بصمت، في حين يتمّ التركيز على الانتقال التخارجي نحو..وفي اتجاه..الذي يشير إلى التواء الإشكالية. ومن هنا فصاعداً، يتحدث هيدغر عن الزمانية الأفقية التخارجية، حيث تُفهَم بمعنى أن يدلّ الأفقي على «ما يميزه أفق معطى بتخارجه نفسه» (ص267). وعند هيدغر، يشهد نشر أفق على أساس التخارجي على حكم ظاهرة القصدية وهيمنتها على أية مقاربة ظاهراتية. مع ذلك، وبالمقارنة مع هوسرل، فإن الجانب التخارجي الأفقي للزمانية هو الذي يشترط القصدية، وليس العكس. ولذلك يعاد التفكير في القصدية بمعنى أنطولوجي متروّ بوصفها مشروعاً نحو..متضمَّناً في فهم الوجود. وبتعرفه على شيء مثل «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» (ص280)، يعتقد هيدغر أيضاً أنه يستطيع أن يتعرف على اتجاه الزمانية نحو أفقها، أي الوجود الزماني أو الزمانية الكبرى.

يجب أن نعترف، وقد أُعطينا إطاراً لنوع من التفكير يريد أن يظل

ظاهراتياً، أي يريد أن يظل محكوماً بفكرة القصدية، أن تأكيدات هيدغر حول «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» تظل خفية سرية. وما يساعدنا أن ما يقترحه لإضفاء معنى عليها يهدد بإسقاطها، على سبيل المثال، عند مقارنة هذا المقترح الجديد بفكرة أفلاطون المعروفة عن «الوجود الورائي» ausias) cpckcina tes) في الكتاب السادس من «الجمهورية». بالتأكيد كان المقصود من اقتراحه التساؤل أنه «حتى وراء الوجود في اتجاه ذلك الذي الوجود نفسه بما هو وجود ينفتح بفضل المشروع» (ص282)، ولكنه حين يعزله عن فكرة الخير، فلا يمكن الحصول على عون كبير من «الوجود وراء» ausias) epekcina tes). بل كل ما يبقى هو عنصر التوجه، المتمثل في العبور إلى ما وراء. «نسمي هذا الاتجاه بتخارج الأفق، أو بمزيد من الدقة، بالمخطط الأفقي للتخارج» (ص302). ولكن حينئذٍ ما الذي نفهمه في الواقع حين نقول إن «أكثر تزمين أصالة للزمانية في ذاتها هو الزمانية الكبرى»؟ (م.ن.). في الحقيقة، لا شيء، إذا لم نكن في موقع يتيح لنا أن نربط التمييز بين الزماني والتزمين بالاختلاف الأنطولوجي، أي بالاختلاف بين الوجود والموجودات أو الكائنات، وهو ما أُعلِن للمرة الأولى على الملأ في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية». هكذا تكون للتمييز بين الزماني والتزمين وظيفة واحدة لا غيرها، هي الإشارة نحو الاختلاف الأنطولوجي. وبمعزل عن هذا الدور، فلن تفلح إلا في الإشارة إلى الخاصية المستغلقة للزمانية مفهومة بمعنى كلية الآنية (الدزاين). لأنه إذا أُخذ التمييز بين الوجود الزماني والزمانية في ذاته فلن يقوى على الإشارة إلى ظاهرة يمكن أن تبلغها الظاهراتية التأويلية بما هي كذلك[104].

يمكن إيجاز السؤال المرهق الذي يمضي مشروعنا برمته صوبه في السؤال عمّا إذا كان عدم امتثال الزمان ما زال يمتلك له نظيراً موازياً على جانب السردية. لدى الوهلة الأولى يبدو هذا السؤال متناقضاً مع نفسه. أي معنى يكمن في إعادة تصوير ما هو مستغلق؟ غير أن شعرية السرد تمتلك

بعض المصادر حين تواجه هذا السؤال. وإنه ليكمن سرُ الإجابة عن استغلاق الزمان في الطريقة التي تُحمَل بها السردية نحو حدودها.

لقد تعرضنا مراراً لسؤال حدود السردية، لكن ذلك لم يكن أبداً من خلال علاقتها بعدم امتثال الزمان. على سبيل المثال، لقد تساءلنا ما إذا كان النموذج الأرسطي للحبك ما زال قادراً على تفسير صيغ أكثر تعقيداً من التأليف المستعمل في الكتابة التاريخية المعاصرة وفي الرواية الحديثة. وقد أفضى بنا هذا السؤال، على جانب الكتابة التاريخية، إلى توسيع أفكار شبه ـ الحبكة، وشبه ـ الشخصية، وشبه ـ الحدث، التي تشير إلى أن النموذج الأولي للحبك تدفعه الكتابة التاريخية قريباً من نقطة الانقطاع التي قد لا نقول بعدها إن التاريخ هو امتداد للسرد(105). وكان علينا أن نقول شيئاً مشابهاً بخصوص الرواية، وأن نعترف، في هذه الحقبة التي يسميها بعضهم بالحقبة ما بعد الحديثة، بأننا ربما لم نعد نعرف ما الذي يعنيه القصص. وقد استكشفنا، مع والتر بنيامين، التحول القدري الذي ينشأ عن المرور من الإنسانية إلى مرحلة أخرى ربما لا تتوفر فيها لأحد تجربة يوصلها لشخص آخر سواه. بل أعلنا، مع فرانك كيرمود، عن إيماننا بقدرة السرد على ممارسة التحولات التي ستتيح له البقاء زمناً طويلاً، لكنها ستقاوم مثل هذا الانشقاق.

غير أن الحدود التي نهتم بها هنا من نسق مختلف. كانت الحدود السابقة ذات علاقة بقدرة السرد على إعادة تصوير الزمان على أساس تصوراته الداخلية. أما الآن فيتعلق السؤال بحدود إعادة التصوير التي يقوم بها السرد للزمان نفسها.

يمكن أن تؤخذ كلمة (حد) بمعنيين. نعني بالحد الداخلي أن فن القص يتعدى نفسه إلى حد الاستنفاد، في محاولة للاقتراب مما هو مستغلق. ونعني بالحد الخارجي أن النوع السردي نفسه يفيض على أنواع أخرى من الخطاب حتى تتصدى، بطريقتها الخاصة، للحديث عن الزمان.

ودعونا أولاً نتأمل الحدود التي يتحراها السرد نفسه في داخل ميدانه

الخاص. السرد القصصي دون شك هو أفضل الأشكال عدة وتجهيزاً لهذا العمل الحدودي. وقد عرفنا من قبل منهجه المفضل، أعني منهج التنويعات الخيالية. وفي الفصل المكرس لها سابقاً لم نتمكن من البقاء في إطار الحدود التي رسمناها لأنفسنا، ألا وهي فحص حلول أخرى غير حلول التاريخ يحملها القصص لمعضلة ثنائية التأويلين الظاهراتي والكوني معاً للزمان. وحين تحركنا إلى ما وراء هذا الإطار فقد غامرنا بتقييم مساهمات هذه الحكايات المعنية بالزمان في تحري العلاقات بين الزمان وآخره. ولا ريب أن القارئ سيتذكر إحالاتنا إلى النقاط القصوى في الحكايات الثلاث المعنية بالزمان، وهي اللحظات التي يفضي بها التركيز البالغ على الزمانية إلى صنوف من التجارب الحدية جديرة بأن توضع تحت عنوان الأبدية. ولن ننسى الخيارات المأساوية التي ينهض بها سبتيموس في «السيدة دالاواي»، وأشكال الأبدية الثلاث في «الجبل السحري» ـ أبدية الهوية في مشهد «الحساء السرمدي» (Ewigkeitssuppe)، والأبدية الكرنفالية في مشهد «ليلة فالبيرغس» (Walpurgisnacht)، والأبدية في أحدوثة «العاصفة الثلجية» (Schnee) ـ والأبدية المزدوجة في «البحث عن الزمن الضائع»، حيث يتغلب أحد شكليها على الزمان الضائع، ويولد الشكل الآخر العمل الذي سيسعى إلى تخليص الزمان نفسه. يضاعف القصص من تجاربنا عن الأبدية بهذه الطرق الثلاث، وبالتالي يحمل السرد بطرق مختلفة إلى حدوده الخاصة. ويجب ألا تذهلنا هذه المضاعفة للتجارب الحدية، إذا أبقينا نصب أعيننا كون كل عمل قصصي ينشر عالمه الخاص به. في كل حالة من هذه الحالات، يتيح الزمان لنفسه أن تتخطاه الأبدية في عالم ممكن مختلف. وهذه هي الكيفية التي تتحول بها القصص عن الزمان إلى قصص عن الزمان وآخره أيضاً. ولا يمكن أن تتحقق وظيفة القصص هذه، حيث تكون بمثابة مختبر لعدد غير محدد من التجارب الفكرية، في أي مكان آخر، أفضل من هذا المكان. وفي مجالات حياتية أخرى ـ كالدين والأخلاق والسياسة ـ لابد

من القيام بخيار ما، إذ لا يتحمل الخيالي الرقابة.

ولن ننسى الانتهاك الثاني الذي يقوم به القصص في علاقته بنسق الزمان اليومي. إذ بالمراهنة على حدود الأبدية، تتحرى التجارب الحدية التي يرسمها القصص أيضاً حدوداً أخرى، هي الخط الفاصل بين القصة والأسطورة. ولقد قلنا إن القصص وحده، لأنه قصص وخيال، يمكن أن يبيح لنفسه درجة معينة من الثمل. ونحن نفهم الآن فهماً أفضل معنى هذا الزهو. فهو ينطوي على اعتدال الظاهراتية، حين تلطّف الظاهراتية الدافع الذي تستمده من النماذج البدئية التي تنأى بنفسها عنها، والهرمسية التي ترغب ألا تقترب منها. أما السرد فلا يخشى من استملاك جوهر النماذج البدئية والهرمسيات بإضفاء تسجيل سردي عليها. وقد رأينا أن سبتيموس يحسن الإصغاء لـ«أغنية الزمان الخالدة» بمعزل عن ضوضاء الحياة. وعند احتضاره، يصطحب معه «قصائده للزمان». أما «الجبل السحري» فيستثير هذا العمل نوعاً مزدوجاً مقلوباً من السحر. من ناحية، هناك سحر زمان لم يعد قابلاً للقياس من خلال فقدانه مستنداته ومقاييسه، ومن ناحية أخرى، هناك «سمو» بطل متواضع، يواجه محن المرض والموت، وهو سمو يتحرك أحياناً عبر أطوار من الهرمسية المعترف بها صراحة، التي تقدم، ككل، سمات مبادرة ذات رنين قبالي. والسخرية هي الشيء الوحيد الذي يقف بين هذا القصص والتكرار الساذج للأسطورة. وأخيراً، يصوغ بروست صياغة سردية تجربة ميتافيزيقية عن هوية ضائعة، تنبع من تصور المثالية الألمانية، حتى إنه يمكننا أن نتحدث أيضاً عن تجربة تعلو على الزمان عن الجمال كمبادرة، ومن هنا يأتي اندفاع الخلق حين ينتقل إلى العمل الذي يجب أن يتجسد به. ولذلك ليس من المصادفة أن يظهر الزمان، في «البحث عن الزمن الضائع»، كأنما هو زمان تعاد صياغته أسطورياً. فهناك «الزمان الهدام» من ناحية، وهناك «الزمان الفنان» من ناحية أخرى[106]. وليس من المصادفة أيضاً أن تنتهي «البحث عن الزمن الضائع» بالكلمات التالية: «في بعد

الزمان». لم تعد كلمة «في» هنا تعني معناها الاعتيادي، أي تعيين موضع شيء في حاوية كبيرة، بل تعني شيئاً قريباً من المعنى البدئي والهرمسي ـ حيث يحتوي الزمان على الأشياء كلها ـ بما فيها السرد الذي يحاول أن يضفي عليه هذا المعنى.

هناك طريقة أخرى يغلف بها الزمان السرد. وتتحقق هذه الطريقة بالتسبب في إيجاد تكوين أنماط استدلالية غير السرد، تتحدث بطريقة أخرى عن اللغز العميق. وهناك تأتي لحظة، في عمل مكرس لقوة السرد للارتقاء بالزمان إلى اللغة، حيث يجب أن نقرَّ بأن السرد لا يمثل القصة كلها وأن الزمان يمكن الحديث عنه بطرق أخرى، لأنه يظل مستغلقاً حتى على السرد نفسه.

وقد تنبهتُ أنا نفسي لهذه الحدود الخارجية للسرد من خلال تفسير الكتاب المقدس. والحقيقة أن الكتاب العبراني يمكن أن يُقرأ بوصفه عهداً عن الزمان في علاقته بالأبدية الإلهية (مع كل التحوطات المذكورة حول لبس كلمة «أبدية»). وفي هذا النص، لا يكون السرد هو الطريقة الوحيدة للحديث عن علاقة الزمان مع الآخر الخاص به. فمهما كان مجال السرد الذي ينطوي عليه الكتاب المقدس، فإنه يبقى دائماً مقترناً بأنواع أخرى يؤدي فيها السرد وظيفته[107].

وهذا الاقتران، في الكتاب المقدس، بين السرد واللاسرد دعونا للتساؤل عما إذا كان السرد في أشكال أدبية أخرى أيضاً لا يضم آثار المعاني فيه إلى آثار معاني أنواع أخر، لكي يكشف عن أكثر الأشياء استعصاءً في الزمان على التمثيل. وسأحصر اهتمامي هنا بالإشارة الوجيزة إلى الثالوث، المعروف في الوقت الحاضر في الشعرية الألمانية، أعني الملحمة والدراما والشعر الغنائي[108]. فيما يتعلق بالنوعين الأولين فقد سلمنا، منذ تحليلنا «فن الشعر» لأرسطو، أنهما يمكن إدراجهما دون إفراط في العنف تحت راية السرد مأخوذاً بمعناه الواسع، ما دام الحبك هو العامل المشترك فيها جميعاً.

لكن هل ما زالت الحجة التي تدافع عن وجهة النظر المتعلقة بتصور الزمان قادرة على الدفاع عن وجهة النظر التي تتعلق بإعادة تصويره؟ من الجدير بالملاحظة أن المناجيات (أو المونولوجات) والحوارات تفتح، في الإطار السردي الخالص للفعل المختلق، ثغراتٍ لإدخال التأملات القصيرة، بل حتى ضروب النظريات المستفيضة في بؤس الإنسان الذي يسلّم إلى استنزاف الزمان. وهذه الأفكار، التي وضعت على لسان بروميثيوس وأغاممنون وأوديب، والجوقة المأساوية ـ وأقربها لنا هاملت ـ مسجلة في تراث حكمة عريقة، لا تخضع لضوابط القيود القومية، فتلامس، من وراء أحداثها العرضية، جوهر الأعماق. ويضفي الشعر الغنائي صوتاً هو في الوقت نفسه أغنية على هذا العنصر العميق. ولا يتمثل هذا العنصر بالنسبة إلى الفن السردي في تحري قصر الحياة، والصراع بين الحب والموت، وشساعة كونٍ لا يعبأ بتفجعنا. ولا بدَّ أن القارئ قد تعرف على أصداء مرثية سرمدية، هي الشكل الغنائي لتفجعنا، وقد تراءت في مواطن متعددة من نصنا، تحت قناع تواضع النثر ورزانته. على سبيل المثال، لقد تسامحنا مع أنفسنا قليلاً، مع بداية التباسيتنا، بمناسبة ملاحظة وجيزة عن الزمان في «طيماوس»، بتأمل عذب ممزوج بمرارة حول العزاء الذي قد تجده نفس مغمومة عند تأملها في نسق الحركات السماوية، رغم خلوه من السمة الإنسانية. وقد فرضت النبرة ذاتها مجدداً، عند نهاية التباسيتنا هذه المَرَّةَ، بمناسبة التأمل الذي استثاره هيدغر حول التداخل المتبادل بين التزمن وما يسمى بالزمان العادي. وقد لاحظنا، عند تلك النقطة، التذبذبات التي فرضها تأملنا على مشاعرنا: كان الانطباع أحياناً ينتصر لتواطؤ بين فقدان السيطرة المتأصل في انقذافنا وسقوطنا، وفقدان السيطرة الذي يذكرنا به تأملنا لحركات النجوم المستقلة. وأحياناً أخرى، كان الإحساس ينتصر لانعدام المقايسة بين الزمان الذي هو من حصة الفانين وشساعة الزمان الكوني. وقد وجدنا أنفسنا مندفعين موزعين بين الاستسلام الناتج عن التصادم بين هذين الشكلين من فقدان السيطرة

والغم الذي يتولد بلا انقطاع من التباين بين هشاشة الحياة وقوة الزمان التي تدمر كل شيء. بهذه الطريقة، وبطرق أخرى سواها، تمضي غنائية التفكير التأملي قدماً نحو العنصر العميق الأساسي من دون أن تمر عبر فن القص.

لقد أعلنّا عن هذا الاقتران الأخير بين الملحمي والدرامي والغنائي في مقدمة الجزء الأول من «الزمان والسرد». وقد قلنا هناك إن الشعر الغنائي يحاذي الشعر الدرامي. هكذا يتبادل الوصف الجديد المشار إليه في «حكم الاستعارة» وإعادة التصوير في «الزمان والسرد» من دوريهما، حين تتوحد قوة الوصف الجديد التي ينشرها الخطاب الغنائي، تحت عنوان «الزمان، الفنان»، مع قوة المحاكاة التي يفصح عنها الخطاب السردي.

دعونا نلقي نظرة أخيرة على الدرب الذي سلكناه. لقد ميزنا في هذه الصفحات الختامية ثلاثة مستويات من التباسية الزمان كنا قد وضعناها في البداية من خلال تناول كتّاب معيّنين وأعمالهم. ويشير المرور من مستوى إلى آخر إلى إحراز تقدم معين يتحقق من دون صنع نظام واحد، تحت التهديد بتكذيب المحاججة النسقية التي ينطوي عليها كل التباس ولاسيما في الالتباس الأخير. ويجب قول الشيء نفسه عن الأجوبة التي تعارض بها شعرية السرد التباسات الزمان. وهي تشكل كوكبة ذات معنى، من دون أن تشكل بالضرورة سلسلة متصلة. والحقيقة أنه لا شيء يلزمنا بالانتقال من فكرة الهوية السردية إلى فكرة وحدة التاريخ، ثم بالاعتراف بحدود السرد وهو يواجه سر الزمان الذي يحيط بنا. وبمعنى ما، تتقلص أهلية إجابات السرد عن التباسات الزمان، حين ننتقل من مرحلة إلى أخرى، حتى نصل إلى نقطة يبدو فيها الزمان وكأنه يخرج منتصراً من الصراع، بعد أن وقع أسيراً في سطور الحبكة. وهذا أمر جيد: لا ينبغي القول إن مديحنا للسرد قد بثّ الحياة من جديد بلا تفكير بادعاء ذات فاعلة أنها تهيمن على المعنى كله. بل خلافاً لذلك، من المناسب لكل نمط فكري أن يتحقق من صلاحية الميدان المسند إليه، بإجراء قياس دقيق لحدود استعماله.

ولكن إذا ظل التقدم حراً من التباس إلى آخر، ومن جواب شعري إلى آخر، فسيكون النسق العكسي ملزماً بدوره. وليس من الصحيح أن الاعتراف بحدود السرد يلغي طرح فكرة وحدة التاريخ، بمضامينها الأخلاقية والسياسية. بل هو بالأحرى يتطلب هذه الفكرة. ولا ينبغي أيضاً القول إن الاعتراف بحدود السرد، الملازم للاعتراف بسر الزمان، يساند الظلامية. إذ أن سر الزمان ليس معادلاً لتحريم يرمي بثقله على اللغة. بل هو بالأحرى محرّض على ضرورة إجراء مزيد من التفكير، والحديث على نحو مختلف. وإذا صحت هذه الحالة، فيجب أن نتابع حركة العودة حتى نهايتها، وأن نُصرَّ على أن إعادة تأكيد الشعور (الوعي) التاريخي في إطار حدود صلاحيته يتطلب بدوره البحث، من لدن الأفراد والجماعات التي تنتمي له، عن هوياتها السردية الخاصة. وهنا تكمن النواة الصلبة لبحثنا بأسره، وفي إطار هذا البحث وحده تتوافق، بأهلية كافية، كل من التباسية الزمان وشعرية السرد.

هوامش الكتاب

المقدمة

(1) انظر: بول ريكور: الزمان والسرد، ج1، ص52 ـ 87.

(2) الأعمال الكلاسيكية هنا: بير جانيه: تطور الذاكرة وفكرة الزمان، باريس، 1928، جان بياجيه: تصور الطفل عن الزمان، ترجمة: بوميدانز، نيويورك، 1970، بول فرايس: علم نفس الزمان، نيويورك، 1963، وعلم نفس الإيقاع، باريس، 1974. ولمناقشة النصاب الحالي لهذه المشكلة انظر: كلاوس ريغل: علم نفس التطور والتاريخ، نيويورك، 1967، بيرنارد غورمان وألدن ويسمات (تحر): تجربة الزمان الشخصية، نيويورك، 1977، ولاسيما مقالة ويسمان وغورمان: «انبثاق الوعي الإنساني ومفاهيم الزمان»، ص3 ـ 57، وكلاوس ريغل: «نحو تأويل جدلي للزمان والتغير»، ص58 ـ 108. ويكمن الاختلاف في المقابلة بين وجهة نظر عالم النفس والفيلسوف في أن عالم النفس يسأل كيف تظهر بعض المفاهيم عن الزمان في التطور الشخصي والاجتماعي، بينما يطرح الفيلسوف سؤالاً أكثر جذرية حول المعنى الكلي للمفاهيم التي تفيد كدليل غاني لعلم نفس التطور.

(3) إميل دركهايم: الأشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة: وارد سوين، نيويورك، 1965، موريس هولباخ: الملاك الاجتماعي للذاكرة، باريس، ألكان، 1925، وعمله الذي نشر بعد وفاته: الذاكرة الجمعية، ترجمة: دتر وفيدا دتر، نيويورك، 1980، جورج غورفيتش: طيف الزمان الاجتماعي، ترجمة: كرنباوم، دوردخت، 1964.

(4) أندريه يعقوب: الزمان واللغة، مقال حول بنى الذات الناطقة، باريس، 1967.

(5) بول ريكور: حكم الاستعارة: دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة، ترجمة: تشيرني، تورنتو، مطبعة جامعة تورنتو، 1977، ص216 ـ 56.

(6) الزمان والسرد، 1: 76 ـ 77.

(7) المصدر نفسه، ص175 ـ 225.

المبحث الأول

(1) انظر: الزمان والسرد 1: 70 ـ 87. هل نحتاج أن نستعيد ما قلناه سابقاً عن العلاقة بين التباسية الزمان وشعرية السرد؟ إذا كانت الثانية تنتمي إلى دائرة المحاكاة في الأساس، فإن الأولى تنبع من نمط فكري تأملي مستقل. مع ذلك وبقدر ما يصوغ هذا النمط الفكري السؤال الذي تقدم الشعرية جوابا عنه، فإن علاقة أثيرة تتأسس بين التباسية الزمان ومحاكاتية السرد عن طريق منطق الأسئلة والأجوبة.

الفصل الأول

(1) سيكشف تطور ظاهراتية الزمان لدى هوسرل وهيدغر عن اختلالات أخرى أكثر عمقاً في تحليل أوغسطين. وتنشأ عن إقبالهم على هذه المصاعب التباسات أخرى أكثر خطورة.

(2) هنري برغسون: الزمان والإرادة الحرة، مقالة عن معطيات الشعور المباشرة، ترجمة: بوغسن، نيويورك، مكملان، 1912.

(3) سنرى فيما بعد، أن نظرية الزمان التي يضيؤها الفهم السردي لا تستطيع أن تقوم بشيء من دون زمان قابل للقياس، حتى وإن كانت لا تعتمد على هذا الزمان وحده.

(4) القديس أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: باين كوفن، نيويورك، بنغوين بوكس، 1961، 9، 23: 29. وحول التشخيصات المختلفة لهوية هذا الإنسان المثقف أنظر: مايرنغ،Meijering . Augustin über Schopfung (Leiden: Brill,1979): وانظر أيضا كالاهان: باسيل القيصري: مصدر جديد لنظرية أوغسطين عن الزمان، مجلة دراسات هارفرد عن الفيلولوجيا الكلاسيكية، 63 (1958) 437 ـ 54. انظر كذلك: سولنياك، ملاحظة تكميلية 18 للترجمة الفرنسية لكتاب الاعترافات بقلم: تريول وبواسو، باريس، 1962، ص586.

(5) أرسطو: الطبيعة، الكتاب الرابع. وسأعتمد على ترجمة أعمال أرسطو الكاملة من إعداد هاردي وغاي، وتحرير جوناثان بارنز، جامعة برنستون، 1984، 1: 315 ـ 446.

(6) يعطي أوغسطين جواباً مفرداً لكلا السؤالين: حين أقارن المقاطع الطويلة بالمقاطع القصيرة، «فلا يمكن أن تكون المقاطع نفسها هو ما أقيسه ما دامت لم تعد توجد. ولا بد أنني أقيس شيئا ما يبقى ثابتاً في ذاكرتي» (الاعترافات، 11، 27: 35). وهكذا تُطرح فكرة وحدة ثابتة. «فكل ما يحدث يترك انطباعاً فيها [أي في ذاكرتي] وهذا الانطباع يبقى [manet] بعد أن يكون الشيء نفسه قد توقف عن الوجود. فما أقيسه هو الانطباع نفسه، مادام ما زال حاضراً، وليس الشيء نفسه، الذي يصنع الانطباع حين يمر وينقضي» (المصدر نفسه، 27: 36).

(7) إنني أتبنى تأويل بول كونان في كتابه (نظرية الزمان عند أرسطو Die Zeittheorie des Aristotles (Munich: 1964) في كون المقالة الخاصة حول الزمان (الطبيعة، 4، 10 ـ 14) يكمن جوهرها في مقال صغير صيغ بعناية في ثلاثة مقاطع ألحقت بها كذيول سلسلة من المقالات الصغيرة، لا تكاد ترتبط ارتباطا وثيقا بالمحاججة الجوهرية للكتاب، وهي ترد على الأسئلة التي كانت تناقش في مدرسة أرسطو أو التي كان يثيرها معاصروه. ويشكل سؤال العلاقة بين النفس والزمان، بالإضافة إلى سؤال اللحظة أو الآن جزءا من هذه الملاحق المهمة. ويحاول فكتور غولدشمت، في دراسة مولعة بالتفاصيل وكبيرة الفائدة، كما هي أعماله دائماً، بعنوان: الزمان الفيزياوي والزمان المأساوي عند أرسطو ,Temps physique et temps tragique chez Aristote)

Paris, 1982) أن يربط هذه التحليلات التالية على تعريف الزمان ربطا أكثر صلابة بجوهر هذا التعريف. لكن الآن، مع ذلك، يجب أن يُفكّر فيه بمعزل عن سواه (ص147 ـ 89). وسوف نتأمل هذه الاقتراحات التي تنطوي عليها هذه الصفحات المتبصرة بعناية، حين يحين الوقت المناسب.

(8) أرسطو: الطبيعة، 3، 1 ـ 3.

(9) تعامل هذه الأطروحة السلبية تحت عنوان «تدقيقات أولية» لدى غولدشمت (ص22 ـ 29)، الذي يجهل، خلافا لكونان، أن التعريف يبدأ من الفقرة 219 أ 11. وفيما يتعلق بهذه المشكلة الصغيرة حول تقسيم النص، ينصحنا غولدشمت نفسه «بأن لا نكون أكثر تدقيقا من المؤلف نفسه، فنتكبد عناء القيام بحذلقة أكثر مما يجب» (ص 22).

(10) حول المقدار، انظر: أرسطو: ما وراء الطبيعة، > 13، والمقولات، 6.

(11) حول كلمة (تتماشى)، انظر غولدشمت، ص 32، « إن الفعل akoluthein لا يشير دائما إلى علاقة توافق ذات بعد واحد: بل قد يشير أيضا إلى التلازم أو التتابع». من هنا تأتي الإشارة فيما بعد في (الطبيعة) إلى أن الحركة والزمان «يعرف كل منهما الآخر». «ولذلك لا تتعلق القضية هنا بتوافق أنطولوجي، بل بتحديدات المصاحبة المتبادلة بينهما» (غولدشمت، ص 33).

(12) الطبيعة، 4، 2، 232ب24 ـ 25، وما وراء الطبيعة، > 13.

(13) يجب أن لا تفضي بنا الإشارة إلى فعالية النفس هنا مرة أخرى قدما. وبالتأكيد يصح القول إننا لا نستطيع أن نميز القبل والبعد، سواء في الزمان أو في الحركة، من دون فعالية تميز تنتمي إلى النفس. «لكننا لا نحيط بالزمان إلا إذا أشّرنا الحركة، وتأشيرها بالقبل والبعد، ولا نستطيع القول إن الزمان انقضى، إلا إذا فهمنا القبل والبعد في الحركة» (الطبيعة، 219أ22). والمحاججة هنا لا تنصرف إلى تأكيد الأفعال: (يشير) و(يحيط) و(يفهم)، بل إلى أولية القبل والبعد اللذين ينتميان إلى الحركة في علاقتهما بالقبل والبعد اللذين ينتميان للزمان. ويدل ترتيب الأولويات الذي يلاحظ أولا على مستوى الفهم، على نفس الترتيب على مستوى الأشياء نفسها: المقدار أولا، ثم الحركة، ثم الزمان (من خلال التأمل في المكان). «فتمييز القبل والبعد يقوم أساساً في المكان».

(14) لقد أكد جوزيف مورو على هذا الجانب في كتابه: المكان والزمان لدى أرسطو (L'Espace et le Temps selon Aristote, Paris, 1965).

(15) يلاحظ كالاهان أن العدد في تعريف الزمان يضاف إلى الحركة كما تضاف الصورة للمادة. ولذلك فتضمين العدد في تعريف الزمان شيء جوهري وأساسي، بالمعنى الدقيق للكلمة. (أربع نظرات للزمان في الفلسفة القديمة، مطبعة جامعة هارفرد، 1948، ص77 ـ 82).

(16) حول الفرق بين المعدود والقابل للعد، انظر: كونان، ص53 ـ 58، وغولدشمت، ص39 ـ 40.

(17) يقرّ أرسطو بذلك. لكنه ما أن يقدم هذا التنازل، حتى يعود إلى مهمته. وعلى الرغم من أنه لا يمكن وجود زمان ما لم تكن هناك نفس، فيمكن أن يوجد «ما يشكل الزمان خاصية له، أي أن الحركة يمكن أن توجد من دون النفس» (الطبيعة، 223أ27). ومن هنا يمكن أن يستخلص، كما فعل من قبل، «أن القبل والبعد هما من خواص الحركة، وأن الزمان هو الشيء القابل للعد» (المصدر نفسه). بعبارة أخرى، إذا كان لابد من وجود النفس، لكي تكون من يقوم بالعد فعلاً، فإن الحركة وحدها تكفي لتعريف القابل للعد، الذي «له علاقة بالحركة» وهو ما

نسميه بالزمان. وهكذا يمكن تضمين فعالية التعقل الصوري noetic في المحاجة دون أن تكون قد ضُمنت في تعريف الزمان.

(18) تستحق محاورة «طيماوس» أن نشير إليها في هذه النقطة من بحثنا، لأن الزمان هناك يجد مكانه الأصلي لا في النفس الإنسانية، بل في نفس العالم، وتتمثل غايته النهائية في جعل العالم «أكثر شبها بالأصل» (C37). إذاً إلى ماذا يضاف الزمان بهذا الفعل الذي يؤديه الصانع (Demiurge) في هذه القصة المحتملة؟ وما هي لمسة الكمال المضافة إلى نسق العالم بوصفها تتويج اكتماله؟ إن أول سمة من سمات نفس العالم هي بنيتها التي تربط، قبل أية ظاهراتية للزمان، الكوني بالنفسي، أي حركة الذات (كما في «فيدون» و«فايدروس» و«القوانين») والمعرفة (اللوغوس، والإبستيم، بل حتى الرأي الثابت والصحيح). والسمة الثانية، ولعلها أكثر أهمية، هي أن ما يكمله الزمان هو تشكيل أنطولوجي عالي الجدلية، تصوره سلسلة من الامتزاجات، تتكون أطرافها من وجود لا ينقسم ووجود ينقسم، ثم مطابقة لا تنقسم ومطابقة تنقسم، وأخيراً اختلاف لا ينقسم واختلاف ينقسم. ونجد في كتاب فرانسيس كورنفورد :(الكونيات عند أفلاطون: ترجمة طيماوس أفلاطون وشرحها (نيويورك،1957)، ص59 ـ 67)، نقاشا ممثلا برسوم بيانية لهذا التشكيل الأنطولوجي المعقد غاية التعقيد. كما تناوله مرة أخرى لوك بريسون في كتابه (الذات والآخر في البنية الأنطولوجية لطيماوس عند أفلاطون: تعليق نسقي حول طيماوس أفلاطون، باريس، 1974، ص275) حيث يقدم ترجمة لهذا المقطع الصعب بالغة الإضاءة. يعيد بريسون صياغة كامل بنية «طيماوس» حول الاستقطاب بين المطابقة والاختلاف، واضعا أسس فلسفة الزمان على نفس المستوى لجدل الأنواع الرئيسية في «السفسطائي». ولنكتف بذكر سمة أخيرة تميز أنطولوجيا الزمان عن أي علم نفس بشري. وأنا أشير إلى علاقات الانسجام (التقسيمات، الفواصل، الوسائط، العلاقات المتناسبة) التي تطغى على بناء العالم الخلْقي (أو المنتظم في حلقات)، بما فيه من دوائر مطابقة ودوائر اختلاف ودوائر داخلية. ما الذي يضيفه الزمان إلى هذه البنية الرياضية الجدلية المعقدة؟ أولاً تطبع بطابع وحدة الحركات الساعة السماوية الكبرى. وهي في هذا «صورة متحركة من الأبدية» واحدة مفردة. ثانياً بسبب وضع الكواكب في أماكنها المناسبة ـ ويترجم كورنفود كلمة (agalma) لا بمعنى «صورة»، بل بمعنى «مقام أنشئ للآلهة الخالدة» والمقصود الكواكب ـ ينقسم هذا الزمان الفريد إلى أيام وشهور وسنين، ومن هنا يسمح بالقياس. واستنادا إلى ذلك يأتي التعريف الثاني للزمان بوصفه «صورة عن الأبدية، ولكنها متحركة استناداً إلى العدد». وحين تنتظم حركات النجوم جميعاً في سرعاتها، وتعود إلى نقطة بدئها، فيمكننا القول «إن العدد الدقيق يحقق السنة الدقيقة». ويشكل هذا العود الدائم أقرب مقاربة يمكن أن يوفرها العالم للدوام الأبدي لعالم ما لا يتبدل. ولذلك فخلف امتداد النفس، هناك زمان ـ هو نفسه الذي ندعوه بالزمان ـ لا يمكن أن يوجد من دون هذه المقاييس النجمية، لأنه جاء إلى الوجود في نفس الآن الذي جاءت به السماوات. فهو جانب من جوانب تنظيم العالم. وبصرف النظر عما نعتقده أو نفعله أو نشعر به، فهو يتولى تنظيم الحركة الدائرية. بقولنا هذا، نقترب من النقطة التي يحاذي فيها العجائبي الملغز. ففي عالم الرموز، تدل الدائرة على أكثر بكثير مما تدل عليه الدائرة في الهندسة أو الفلك. وتحت علم النفس الكوني تخفي نفس العالم الحكمة القديمة المعروفة دائما بأن الزمان يدور علينا ويغلفنا كالبحر. ولذلك لا يوجد مشروع تشكيل زمان يلغي يقينية وجودنا، ككل شيء آخر، في الزمان. وهذه هي المفارقة التي لا تستطيع ظاهراتية الشعور

بالزمان تجاهلها. وحين ينحل زماننا تحت ضغوط ارتباك القوى الروحية، فإن ما ينكشف هو نهر الزمان، وقرار الزمان النجمي. وربما تكون هناك لحظات تحين حين يطغى التنافر على التوافق، يجد يأسنا فيها في الأقل ملاذه، إن لم نقل عزاءه، في يقين أفلاطون العجيب القائل إن الزمان هو ذروة الانتظام اللاإنساني للأجرام السماوية.

(19) مقتبس عن غولدشمت، ص 85، الملاحظتين 5 و6.

(20) لا يبدو أن كونان منذهل هنا فعلا. إذ يشير تعبير «يحتوي عليه الزمان» فيما يرى، إلى التمثيل المجازي للزمان، على أساس وضع الزمان في علاقة مماثلة للمكان. وطوال تمثيله بقي الزمان شيئا قابلا للتجسيد «وكأن له وجودا مستقلا بنفسه وبمعزل عن الأشياء المحتواة فيه» (ص145). فهل نستطيع أن نكتفي بملاحظة هذه الصفة المجازية الصريحة لتعبير «يحتوي عليه الزمان»؟ أليس هذا هو الأساس الأسطوري القديم الذي استعصى على التفسير الفلسفي؟ صحيح أن كونان لا ينسى الإشارة بهذا الصدد إلى الحدوس ما قبل الفلسفية التي تكمن وراء مثل هذه التعبيرات الشائعة (المصدر نفسه، ص146). وفي كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ترجمة: هوفشتاتر، مطبعة جامعة إنديانا، 1982)، يتناول هيدغر هذا التعبير عند تقديمه لخطة أرسطو في مقاله، فيشير إليه فقط مماهيا إياه بمفهومه عن (الزمانية الداخلية)، «شيء ما في الزمان» (المصدر نفسه، ص236). ونحن أيضا فتحنا الباب لهذا التعبير «الوجود في الزمان» بدمجه في الصفة الزمنية للفعل في مستوى المحاكاة1 وبالتالي في التصور السردي للفعل.

(21) يسلم كونان (ص 72 ـ 73) أصلا بهذا اللاتناسب المزدوج لعلاقة الزمان بالحركة نفسها.

(22) يمكن لقارئ يهتدي بأوغسطين أن يحل الالتباس بالألفاظ التالية. اللحظة هي دائما آخر، بقدر ما تكون النقاط غير المتميزة من الزمان مختلفة دائما، في حين أن ما هو مطابق دائما هو الحاضر، وبرغم ذلك فهو يشار إليه في كل حالة بصيغة الخطاب الذي يحتوي عليه. فإذا لم نميز بين اللحظة والحاضر، فيجب أن نقول مع و. د. روس إن «أي آن هو آنٌ ما» وبهذا المعنى فهو مطابق بعينه. وهذا «الآن» هو آخر ببساطة «لكونه سابقا أو لاحقا على عينة حركة ما» (الطبيعة لأرسطو: نص منقح مع مقدمة وشرح، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1936، ص86 ـ 87). وهكذا ترد هوية لحظة ما إلى مجرد تحصيل حاصل. ومن بين الشراح الذين حاولوا المضي إلى ما وراء نص أرسطو بغية العثور على تحصيل حاصل أقل يقتبس كونان من بروكر رأيه أن الآن هو في الوقت نفسه حاضر ومطابق من حيث هو طبقة سفلى. فالآن هو بمعنى ما حاضر، وبمعنى آخر نقطة زمنية، والحاضر هو دائما مطابق يمر من خلال نقاط في الزمان هي مختلفة بلا انقطاع. وهذا الحل مرض فلسفياً بقدر ما يصالح بين الحاضر والماضي. لكننا يجب أن نقول إنه ليس بحل أرسطي، لأنه لا يتوافق مع مصطلحه عن (ho pote) بمعنى الطبقة السفلى (الأس)، ولا يأخذ بالحسبان إحالة الآن في ذاته إلى هوية الجرم المتصل، الذي يفترض أن تتبعه هوية الآن. ويقدم كونان (ص91) تأويلا يريد له أن يبقى وفيا لأرسطو، كما هو الحال مع روس، دون أن يلجأ إلى التمييز بين الحاضر والآن. فهوية الآن يجب أخذها بمعنى التزامن الذي تشترك به الحركات المختلفة. غير أن هذا التأويل الذي يتحاشى أوغسطين ليدعو كانط فقط، يتعارض مع حجة أرسطو، التي يكمن فيها وزن هوية الآن الكامل في علاقة القبل والبعد التي تشكل من وجهة نظر أخرى، بديلا هو مصدر اختلاف. ويتخلى غولدشمت عن هذا اللجوء إلى التزامن لتأويل هوية

الآن. «فالوجود في حال مطابقة بعينها» لا يعني التزامن أو التواقت، بل يعني الاستناد إلى نفس الطبقة السفلى. «يوصّل الموضوع هويته للحركة، التي يمكن أن يقال عنها حينئذ إن القبل والبعد يتماهيان بها بطريقتين: بقدر ما تشكل حركة واحدة بعينها طبقة سفلى لهما، وفيما يتعلق بجوهره يتميز عن الحركة بقدر ما يجعل كل آن إمكانية الجرم المتحرك تعبر إلى الفعل» (ص50). وهذه الفعلية التي تنتمي إلى الآن (اللحظة)، والتي يركز عليها شرح غولدشمت تركيزا عاليا، هي في آخر الأمر ما يشكل حركية الآن بمعزل عن المماثلة بين الآن والنقطة.

(23) المصدر السابق، ص 46.

(24) هذا الانتقال من مفردة إلى أخرى يمكن ملاحظته في هذا التعليق، الذي أطلق كأنما عابراً: «زد على ذلك أن الزمان واحد بعينه في كل مكان دفعة واحدة، لكنه ليس بالزمان الواحد قبل وبعد، إذ في حين يكون التغير الحاضر واحداً، فإن التغير الذي حدث سابقاً والتغير الذي سيحدث لاحقاً مختلفان» (الطبيعة، 220ب5 ـ 8). بهذه الطريقة، يمر أرسطو دون صعوبة من أفكار الآن والقبل والبعد إلى أفكار الحاضر والماضي والمستقبل، بحيث لا يتعلق نقاش الالتباسات إلا بالتضاد بين الهوية والاختلاف.

(25) في هذا السياق من تحليل التعبيرات التي ترد في اللغة اليومية (أحياناً، يوماً ما، قبل، فجأة) يلجأ أرسطو إلى مفردات الحاضر والماضي والمستقبل. (««الآن» هو رابطة الزمان، كما يقال، لأنه يربط الزمان الماضي بالمستقبل، وهو حد للزمان، لأنه بداية زمان ونهاية آخر) (الطبيعة، 222أ10). ونعيد القول إنه يقرّ بالطبيعة الضعيفة للمماثلة مع النقطة. «لكن هذا ليس بواضح كما هو واضح مع النقطة، التي هي ثابتة» (الطبيعة،222أ13). وكونان، الذي لم يتابع بروكر في تأويله الالتباس الأول عن الآن (من حيث هو مطابق ومختلف معاً) يقترب منه في تأويله للالتباس الثاني (من حيث كون الآن رابطاً ومقسماً). وعند كونان، كان لدى أرسطو فكرتان عن الآن. إذ ما دام قد اعتبره واحداً من حيث هو طبقة سفلى ومختلفاً من حيث هو جوهر، فإنه يدركه في علاقته بكثرة من النقاط التي تنتمي لخط واحد. ومن ناحية أخرى، فإنه حين اعتبر «الآن» وحدة للجرم المتحرك، فقد نظر للحظة بوصفها الزمان المولد، برغم أنها تتابع مصير الجرم في إنتاج حركته. «استناداً إلى المفهوم الأول، يتطابق عدد من «الآنات» مع الجرم في الحركة» (كونان، ص115). ويعتقد كونان أن بالإمكان التوفيق بين هاتين النظرتين المتطرفتين (ص115 ـ 16). وهنا أيضاً يؤكد استخدام غولدشمت لفكرة الآن الحركي، التي هي التعبير الحقيقي عن الإمكان في الفعل، وتوضح تأويل كونان.

(26) يلاحظ غولدشمت، من دون المضي في هذا الاتجاه، فيما يتعلق بتحليل الفصل 13، «أن المسألة هنا لم تعد مسألة الزمان في صيرورته، من حيث هو غير متميز، بل زمان مبني على أساس الآن الحاضر. ولا يحدد هذا الأخير القبل والبعد فقط (220أ9) بل وبدقة أكبر الماضي والمستقبل» (غولدشمت، ص 98). وهكذا يكون من الضروري أن نميز بين معنى ضيق ومعنى واسع أو اشتقاقي للآن. «إذاً لم يعد الآن الحاضر يعتبر في ذاته، بل مرتبطاً بشيء ما سواه، هو إما المستقبل (وهو ما سيحدث)، أو الماضي (ما حدث) الذي ما زال قريباً، ويحيط مصطلح «اليوم» بالجميع....إذاً نلاحظ بدءاً من الآن الشبيه بالنقطة حركة توسع نحو الماضي والمستقبل، سواء أكان قريبا أو بعيدا، في المساق الذي ترتبط به أحداث أخرى بصيغة الحاضر مع كل حالة انقضاء محدد وقابل للقياس للزمان» (المصدر السابق، ص29). وهكذا يبدو أن تعدد معاني كلمة

(الآن) شيء لا مهرب منه، («بكم من الطرق نحن نتحدث عن الآن»)، كما توحي تعبيرات اللغة العادية التي تفحصها في الفصل 14 (والتي تشير جميعاً، بدرجات مختلفة، إلى الان الحاضر). يعلق غولدشمت قائلاً: «إن الآن نفسه، الذي ظل مفيداً في تحديد الزمان من خلال القبل والبعد، والذي كان دائماً «آخر» في هذه الوظيفة، صار الآن يوضع ويفهم بوصفه آناً حاضراً ينتظم بدءاً منه في كلا الاتجاهين ـ وإن يكن بمعنيين متناقضين ـ تحديد القبل والبعد» (ص110).

(27) إذا أمكن العثور على انتقال من أرسطو نحو أوغسطين في المذهب الأرسطي، أفلا ينبغي أن يكون في نظرية الزمان في كتاب «الأخلاق» أو «فن الشعر» أكثر من التباسات الآن (اللحظة) في «الطبيعة»؟ هذا هو المسلك الذي يستكشفه غولدشمت (ص159 ـ 74). لا شك أن المتعة، المنفلتة من أسر الحركة والتوليد، تشكل كلا مكتملا يمكن له وحده أن يكون نتاجا فوريا، وكذلك الحال مع الإحساس الذي يتولد دفعة واحدة، ويصح ذلك أيضا على الحياة السعيدة التي تجرفنا بعيدا عن تقلبات الحظ. وإذا صحت هذه الحالة، فذلك بقدر ما يشكل الآن فعلاً، وهو أيضا عملية شعورية، «يتعالى فيه العقل على العملية التكوينية التي يكون طرفا فيها» (ص181). لكن ذلك لم يعد زمان الحركة، الذي تعرض لنسق فعل الإمكان الناقص. بل هو زمان فعل أُكمِلَ. بهذا الصدد، إذا لم يتوافق الزمان المأساوي أبداً مع الزمان الفيزيائي، فإنه لا يتوافق مع زمان الأخلاق. فالزمان الذي «يصحب» بسط الحبكة ليس بزمان التولد والتكوين، بل زمان فعل درامي يؤخذ ككل، وهو زمان فعل وليس بزمان تكوين (ص407). وتتفق النتيجة التي توصلت إليها قراءتي لكتاب «فن الشعر» في الجزء الأول من هذا العمل مع هذه النتيجة. وهذا التطوير للنظرية الأرسطية عن الزمان تطوير مؤثر ومثير للإعجاب، لكنه لا يفضي من أرسطو إلى أوغسطين. ويتميز الآن بوصفه كلية في «الأخلاق» عن الآن بوصفه حداً في «الطبيعة» فقط بانتزاعه خارج الزمان. ونحن لا نستطيع أن نصفه بأنه «في الزمان». وبالنتيجة ووفقا لتحليل غولدشمت فهو يجري باتجاه أوغسطين أقل مما يجري في اتجاه أفلوطين وهيغل حيث يشير الآن بوصفه كلية فعلا في «الأخلاق» وربما في «فن الشعر» أيضا.

الفصل الثاني

(1) أدموند هوسرل: ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان (1893 ـ 1917)، تحرير: رودولف بويم، هوسرليانا، المجلد العاشر، نيهوف، 1966. واستنادا إلى ما يذكره بويم في مقدمته المهمة، فقد جاءت هذه المحاضرات نتيجة مراجعة لمخطوطات هوسرل عملت عليها إديث شتاين في دورها كمساعدة له منذ 1916 حتى 1918. وقد جاء بخط شتاين أن هذه المخطوطة هي التي عهد بها هوسرل إلى هيدغر عام 1926، ثم نشرها هيدغر عام 1928، أي بعد نشر «الوجود والزمان» بسنة واحدة، في الجزء التاسع من «الكتاب السنوي في الفلسفة والبحث الظاهراتي»، تحت عنوان «محاضرات هوسرل عن ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان». وسأعتمد الترجمة الإنجليزية بقلم جيمز تشرتشل، بتقديم كالفينو شراغ (مطبعة جامعة إنديانا، 1964).

(2) «من وجهة نظر موضوعية، ربما يكون لكل تجربة معيشة، شأنها شأن أي وجود واقعي آخر، وأية لحظة وجود، مكانها الخاص في الزمان الموضوعي الفريد، وبالتالي التجربة المعيشة لإدراك الزمان نفسه وتمثيله» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص22).

(3) «غير أن ما نقبله ليس وجود زمان العالم، ووجود زمان الديمومة الملموسة، وما أشبه،

بل الزمان والديمومة كما يظهران في ذاتهما. وهذان معطيان مطلقان من غير المعقول أن نستدعيهما للسؤال» (ص 23). ثم يلي ذلك حكم ملغز: «نسلم أيضا بالزمان الموجود، برغم أنه ليس بزمان عالم التجربة، بل الزمان المحايث لتيار الشعور» (م.ن).

(4) يقصد هوسرل بالهيولانية تحليل المادة (hylé) ـ أو الانطباع الفوري المباشر ـ لفعل قصدي ما، كالإدراك مجردا عن الصورة (morphé) التي تبث فيه الحياة وتضفي المعنى عليه.

(5) ترتبط هاتان الوظيفتان للفهوم ـ أي ضمان التعبيرية عن الزمان المحسوس وجعل تشكيل الزمان الموضوعي ممكناً ـ ارتباطا حميما في النص التالي: «المعطيات الزمانية «المحسوسة» ليست محسوسة فحسب، بل هي تشحن أيضا بصفات الفهم، وتنتمي إلى هذه مطاليب ومؤهلات وظيفتها على أساس هذه المعطيات المحسوسة أن تقيس الأزمنة الظاهرة وعلاقات الزمان ضد بعضها، وأن تنقل هذا أو ذاك إلى نسق ترتيب موضوعي من نوع أو آخر، وتتظاهر بفرز هذا أو ذاك إلى نسقين واقعيين. وأخيراً فإن ما يتشكل هنا صحيحاً هو أن الوجود الموضوعي هو زمان موضوعي لامتناهٍ تجد فيه جميع الأشياء والأحداث ـ أعني الأشياء المادية ذات الخصائص الفيزيائية والعقول وحالاتها الذهنية ـ مواقعها الزمنية المحددة التي يمكن أن تقاس بوسائل قياس الزمان» (ص26). ثم يأتي القول التالي: «من الناحية الظاهراتية، ليست الموضوعية ما يتكون عبر المحتوى «الأولي»، بل عبر صفات الفهم والانتظامات التي تلائم جوهر هذه الصفات» (ص27).

(6) تؤكد هذا الشك المقارنة بين ثنائية الزمان الموضوعي/ الزمان الداخلي (المحايث) وثنائية الأحمر المدرك/ الأحمر المحسوس. «الأحمر المحسوس معطى ظاهراتي يعرض خاصية موضوعية تبث فيها الحياة وظيفة معينة للفهم. وليس الأحمر المحسوس، بل الأحمر المدرك هو الخاصية بالمعنى الحقيقي، أي صفة الشيء الذي يظهر. والأحمر المحسوس هو أحمر بمعنى غامض، لأن الحمرة اسم صفة واقعية» (ص25). تقوم ظاهراتية الزمان بالنوع نفسه من الازدواج والتراكب: «إذا كنا نطلق على معطى ظاهراتي اسم «محسوس»، عبر تجسده العيني، فذلك يجعلنا نعي شيئا ما موضوعيا، وهذا ما يعني أنه يتم إدراكه موضوعيا تماما بالمعنى نفسه الذي يجب أن نميز فيه بين المعطى الزماني «المحسوس» والمعطى الزماني المدرك» (م.ن.).

(7) من هذه الناحية، ليس جيرار غرانيل بمخطئ في كتابه «معنى الزمان والإدراك الحسي عند هوسرل» (غاليمار، 1958) حين يرى أن «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» عمل يجري بعكس اتجاه الظاهراتية عند هوسرل، ما دامت هذه الظاهراتية في الدرجة الأولى والأهم ظاهراتية إدراك حسي. وينبغي لهيولانية المحسوس، عند هذه الظاهراتية، أن تكون تابعة لماهوية المدرك حسياً. إذ أن الإحساس أو الانطباع (Empfindung) هو دائما خاضع لقصد الشيء. وما يظهر هو دائما وبامتياز المدرك حسيا، لا المحسوس. إذ يعترضه دائما استقصاد الموضوع. ولذلك لا يمكن إلا نتيجة قلب لحركة الشعور القصدي المتجه نحو الموضوع أن يقام المحسوس بوصفه ما يظهر متميزا في هيولانية هي نفسها مستقلة. وبالتالي يجب أن نقول إن الظاهراتية التي تتجه نحو الموضوع لا تُخضع إلا مؤقتا الهيولانية للماهوية، في استباق توسيع ظاهراتية قد تتحول فيها الطبقة التابعة إلى طبقة أعمق. ويفترض أن تنتمي «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»، عن طريق الاستباق، إلى هذه الظاهراتية التي هي أعمق من أية ظاهراتية للإدراك الحسي. وهكذا ينبثق السؤال ما إذا كانت هيولانية الزمان تستطيع تحرير نفسها من الماهوية التي تتطلبها ظاهراتية موجهة نحو الموضوعات، وما إذا كانت تستطيع المحافظة على وعدها الذي أطلقته الفقرة (85) من كتاب

«أفكار»، الكتاب1، المعنون: «الهبوط إلى الأعماق المعتمة للشعور العميق الذي يكوّن كل زمانية من حيث هي تنتمي إلى عمليات عقلية» (إدموند هوسرل: أفكار متعلقة بظاهراتية خالصة وبفلسفة ظاهراتية، الكتاب الأول: مدخل عام إلى ظاهراتية خالصة، ترجمة: كيرستن، نيهوف، 1982، ص203). وفي كتاب «أفكار»، 1، الفقرة81، يقترح هوسرل أن الإدراك الحسي قد يشكل أكثر المستويات سطحية في الظاهراتية وأن العمل برمته ينبغي أن لا ينصب على مستوى المطلق المحدد والأصلي. وتشير الفقرة (81) لمحاضرات عام 1905 على وجه التحديد حول الشعور الداخلي بالزمان (ص194). ونحن في الأقل نعرف ما الثمن الذي ينبغي سداده هنا ـ وذلك ما لا يقل عن تعليق الإدراك الحسي نفسه بين قوسين.

(8) هكذا يمكن أن نفهم هنا كلمة (ظاهر، أو متجلي) (Erscheinung)، غير أن معناها يجب أن يكون محددا. «نحن نتحدث هنا مع الإحالة إلى إدراك ديمومة الصوت» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص46).

(9) في وقت مبكر مع المقدمة، أعطى هوسرل لنفسه الرخصة التالية: «تكمن البينة على أن الشعور بعملية نغمية، أو لحن، تعرض تتابعاً أو توالياً حتى حين أسمعه لتجعل من كل شك أو رفض يبدو عديم المعنى» (ص23). وعند الحديث عن «صوت ما» ألا يوفر هوسرل لنفسه وحدة ديمومة كما تتطلبها القصدية نفسها؟ قد تبدو هذه هي الحالة بقدر ما تعتمد قدرة موضوع ما على أن يُفهَم بوصفه هو نفسه على وحدة معنى القصد المتوافق. انظر: دنيس سوش ـ داغيس: تطور القصدية في الظاهراتية الهوسرلية، مارتينيس نيهوف، 1972.

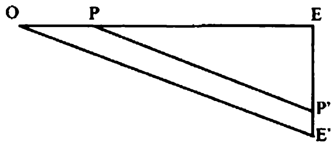
(10) يصف غرانيل بحذق «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» بأنها «ظاهراتية بدون ظواهر» (معنى الزمان، ص47)، حيث يصف فيها هوسرل «الإدراك من دون مدركات» (م.ن.ص52). وأفترق عن غرانيل حين يقارن الحاضر لدى هوسرل بالمطلق لدى هيغل: «ما يتم الاقتراب منه هنا هو المطلق، أي المشكلة الهيغلية التي تظهر بالضرورة بعد نتائج الحقائق على الصعيد الكانطي» (م.ن. ص46). ويستبعد التأويل الذي أقترحه للمقطع الثالث من المحاضرات مثل هذه المقارنة ما دام دفق الزمان برمته، وكذلك الحاضر المعيش، هو الذي يجب أن ينقل إلى مستوى المطلق.

(11) «نعني بـ (Zeitobjekte) [يترجم تشرتشل هذه الكلمة بـ«الموضوعات الزمنية»]، في هذا المعنى الخاص، الموضوعات التي لا تشكل وحدات في الزمان وحسب، بل أيضا تتضمن امتداداً زمانيا في ذاتها» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص43).

(12) يؤكد جاك ديريدا في كتابه «الكلام والظواهر»، ترجمة: ديفيد أليسون، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973، ص60 ـ 69، على الجانب التخريبي لهذا التماسك بين الحاضر المعيش والاستبقاء فيما يتعلق بأولية الآن (لمحة البصر) (Augenblick)، وبالتالي الحاضر الشبيه بالنقطة، المتماهي مع نفسه، الذي يتطلبه التصور العيانوي للبحث المنطقي السادس. «برغم الدافع لهذا الآن النقطي بوصفه «صورة أولية» للشعور (أفكار1)، فإن متن الوصف في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» وفي أماكن أخرى أيضا يحرم علينا الحديث عن هوية ذاتية بسيطة للحاضر. وبهذه الطريقة، لا يهتز ما يمكن أن يسمى بالضمان الميتافيزيقي المميز وحده، بل يتقوّض أيضا ما هو أقرب لاهتمامنا، وهو الآن في ذاته، في «الأبحاث» (ص63 ـ 64). وبصرف النظر عن الاعتماد المزعوم للنظرية الهوسرلية في الحدس على حضور ذاتي خالص للآن الشبيه بالنقطة، فإن

علينا، في رأي هوسرل في مرحلة «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» أن نطمئن إلى اكتشاف أن «حضور الحاضر المدرك يمكن أن يظهر بذاته فقط بقدر ما يتركب باستمرار مع اللاحضور واللاإدراك، مع الذاكرة الأولية والتوقع (الاستبقاء والاستدعاء)» (ص64). وبهذا الفعل، يضفي هوسرل معنى قويا على التمييز بين الحاضر والآن، الذي هو لحظة حاسمة في التحليل بأسره. وبغية المحافظة على هذا الاكتشاف، يجب ألا نضع على الجانب نفسه، تحت العنوان المشترك عن «الآخرية»، اللاإدراك الذي يتميز به الاستجماع واللاإدراك المنسوب للاستبقاء، تحت تهديد إخفاء الاختلاف الظاهراتي الجوهري بين الاستبقاء، الذي يتكون في استمرارية مع الإدراك، والاستجماع، الذي هو وحده الإدراك بالمعنى القوي للكلمة. وبهذا المعنى، يمهد هوسرل الطريق لفلسفة عن الحضور من شأنها تضمين الآخرية التي هي نسيج وحدها للاستبقاء. وليس ديريدا بمخطئ حين يرى في الأثر، في مطلع كتابة «الكلام والظواهر» «إمكانية ليست فقط تستوطن الفعلية الخالصة للآن، بل تشكلها من خلال حركة الاختلاف نفسها التي تقدمها» (ص67). وهو يمضي ليضيف أن «مثل هذا الأثر ـ إذا استخدمنا هذه اللغة دون مناقضتها فورا أو مقاطعتها ونحن نتقدم ـ هو «أولي» وسابق على ما هو أولي ظاهراتيا» (م.ن.). وسنحاول فيما بعد تقديم مفهوم مشابه للأثر. لكنه لا يواجه إلا ظاهراتية تخلط الحاضر المعيش بالآن الشبيه بالنقطة. ومن خلال مساهمته في دحر هذا الخلط، يزيد هوسرل من حدة الفكرة الأوغسطينية عن الحاضر الثلاثي، أو بدقة أكبر، عن «حاضر الماضي».

(13)



OE: سلسلة النقاط الآنية (اللحظات الحاضرة)

OE': الخط القطري (الهبوط في العمق)

EE': متصل المراحل (النقاط الآنية مع أفق الماضي)

(ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص49).

(14) يعطي موريس ميرلوبونتي، في «ظاهراتية الإدراك الحسي»، ترجمة كولن سمث، نيويورك، 1962، ص410 ـ 433، تأويلاً مختلفاً. انظر مقالتي: "Jenseits von Husserl und Heidegger," في كتاب (Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau-Pontys Denken) ميونخ، 1986، ص56 ـ 63.

(15) لذلك فإن «استمرارية جريان موضوع باقٍ هي متصل تشكل مراحله متصلات أنماط الجريان لنقاط زمانية مختلفة في ديمومة الموضوع» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص49 ـ 50). ويؤكد بيرنيت على هذه الاستمرارية بين الانطباع الأصلي والتعديلات الاسترجاعية ضمن مقالته في كتاب: (الزمان والزمانية عند هوسرل وهيدغر)، ميونخ، 1983، ص19 ـ 57. وانظر أيضا مقالة «حضور الماضي في تحليلات هوسرل للشعور بالزمان»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 88 (1983): 78 ـ 98. وحسب ما يراه بيرنيت فإن السؤال هنا لا يتعلق بالجمع بين الحضور

واللاحضور: «يصير السؤال الحاسم هنا سؤال إظهار الغياب..إذ لا يمكن للموضوع أن يدرك ذاته بوصفه موضوعاً مكوناً إلا إذا تخطى حضوره إلى ما وراء الحاضر وتبدد في الحاضر الماضي والحاضر الذي سيأتي» (م.ن.ص179). وهذا «الحاضر الممتد» (م.ن.ص183) هو لحظة لا تنقسم وحاضر الماضي.

(16) «إن الأجزاء (Stuke) التي يمكن استخلاصها بعملية التجريد لا يمكن أن تكون إلا في الجريان الكلي. ويصح هذا أيضاً على مراحل استمرارية الجريان ونقاطها» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص48). ويمكن البحث عما يماثل ذلك لدى أرسطو عند تناول المفارقة التي ترى أن الآن يفرق ويربط معاً. فتحت إطار المظهر الأول، يتولد هو من الاستمرارية التي يقاطعها، وتحت إطار المظهر الثاني، هو الذي ينتج الاستمرارية.

(17) تصعب ترجمة المصطلح الألماني (sich abschatten). «أضف إلى ذلك أن كل نقطة سابقة من هذه السلسلة تحتجب مرة أخرى بوصفها آناً بمعنى الاستبقاء. وهكذا فإن استمرارية ما تنطوي في كل واحد من هذه الاستبقاءات، وهذه الاستمرارية هي نفسها مرة أخرى نقطة تحقق فعلي تحتجب استبقائياً» (ص51).

(18) من المفيد أن نلاحظ أن هوسرل يقدم هنا مقارنة بتراث سيؤدي دوراً أساسياً لدى هيدغر. وهو يقدم هذه الصورة في اللحظة التي يطرد فيها الافتراض القائل بنكوص لانهائي في عملية الاستبقاء (ص51). وهكذا يبدو أنه يربط فكرة التراث بفكرة تحديد ميدان زماني، وهي موضوعة سيعود لها في القسم الثاني من الفقرة (11)، التي تعود، كما يرى رودولف بويم، إلى مخطوطة المحاضرات التي تحمل تاريخ عام 1905. واستناداً إلى بيرنيت، «تفسر البنية التكرارية للتعديلات الاستبقائية كلاً من الشعور بديمومة الفعل والشعور بالديمومة في ذاتها، أو بالأحرى، دفق الشعور المطلق» (حضور الماضي، ص189)، وينبغي أن نفهم من البنية التكرارية تعديل التعديلات الاستبقائية لانطباع أصلي يتحول بمقتضاه «آن» معين ليس فقط إلى آنٍ منوجد، بل أيضاً إلى انوجاد منوجد. وبهذه الطريقة، يعدل استبقاء جديد استبقاءات سابقة، بسبب بنية هذا التعديل للتعديلات، فيقال إن كل استبقاء يحمل في داخله «تراث» عملية سابقة بأسرها. ويدل هذا التعبير على أن «الماضي يتعدل باستمرار على أساس حاضر الاستبقاء وأن هذا التعديل الحاضر للماضي وحده يتيح تجربة الديمومة الزمانية» (ص190). وأود أن أضيف أن هذا التكرار ينطوي على بذرة فهم الديمومة كصورة.

(19) بالقصد نفسه يقال إن نقطة المصدر تبدأ «نشوء» (generation) [يلاحظ القارئ أن هذه الكلمة تشترك مع كلمة «جيل» -(generation)م] الموضوع الباقي عند بداية الفقرة 11. ويجب أن تُفهَم فكرتا «النشوء» و«النقطة المصدرية» بحيث يتبادلان إضفاء المعنى على بعضهما.

(20) بمعنى أنني «في الإدراك وحده، أرى الوجود الآن، وفي الإدراكات الممتدة، مهما كانت الكيفية التي تكونت بها، وبالتالي فيما يمتلك وجودا باقيا، ولذلك ففي التذكر الأولي أرى ما هو الماضي. فما هو ماضٍ معطى هناك، ومعطى الماضي هو الذاكرة» (م.ن.ص56).

(21) تمثل نظرية الاستبقاء تقدما واقعيا في علاقتها بالتحليل الأوغسطيني لصورة الماضي، مأخوذا بمعنى «انطباع ثابت في العقل». إذ ترد قصدية الحاضر مباشرة على لغز أثر قد يكون في الوقت نفسه شيئاً حاضراً وعلامة على شيء غائب.

(22) يوجد هذان المصطلحان جنباً إلى جنب (ص57).

(23) «ولذلك فكل شيء يشبه الإدراك والتذكر الأولي، ولكنه هو نفسه ليس بإدراك ولا تذكر أولي» (ص58).

(24) لاحظ الإصرار على وصف «الماضي ذاته بأنه مدرك» (ص61)، وما «مضى تواً» في «انعطائه الذاتي» (م.ن.).

(25) من هذه الناحية، فإن أكثر الفقرات قوة في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» هي التالية: «ومن هنا فإن الشعور بالماضي، أي الشعور الأولي لم يكن إدراكاً لأن الإدراك كان يوصف بأنه فعل يكوّن الآن في الأصل. أما الشعور بالماضي فلا يكوّن آناً، بل «انوجاداً تواً» يسبق الآن حدسياً. لكننا إذا سمينا الإدراك بأنه «الفعل الذي يكمن فيه كل تأصيل»، وما يشكل أصلياً، فإذاً سيكون التذكر الأولي إدراكاً. لأننا لا نرى إلا في التذكر الأولي ما هو الماضي: فلا يتكون الماضي إلا فيه، أي لا بطريقة تمثيلية بل بطريقة استحضارية» (م.ن. ص64).

(26) لذلك نجد في الفقرة 20 إضاءة ظاهراتية لظواهر يصنفها النقد الأدبي تحت عنوان الزمان المروي وزمان القص، أو التسريع والإبطاء، أو الإيجاز، أو حتى إقحام سرد في داخل آخر. على سبيل المثال، «وفي الفاصل الزمني نفسه الذي يحدث فيه الاستحضار واقعياً، نستطيع «بحرية» أن نعدل الأجزاء الصغرى أو الكبرى من الحدث المستحضر مع أنماط جريانه وبالتالي يجري فيه بسرعة أو بطء أكبر» (ص71). مع ذلك ينبغي الإقرار أن هوسرل نادراً ما ينحرف عن صيغته الثابتة في إنتاج الماضي الممتثل والذي يعاد امتثاله، وهذا ما يحد بشكل واضح من القوة التأسيسية لتحليله فيما يتعلق بالنقد الأدبي.

(27) يستخدم بيرنيت المصطلحات التالية لتأكيد دلالة نظرية إعادة الإنتاج من خلال الاستجماع في التحقق من نصاب الحقيقة في ميتافيزيقا الحاضر الممتد. «ينبع مفهوم الحقيقة المتأصل في التحليل الهوسرلي للاستجماع من رغبته في تحييد الاختلاف الزمني في الحاضر المنشق للشعور القصدي بذاته. ويتميز هذا التحليل باستغراق إبستمولوجي يستلزم فحصا لحقيقة الذاكرة بوصفها مقابلاً، وأن الشعور استحضار أو إعادة إنتاج، وكون الغياب الزماني للماضي متميزا بحضور الشعور لذاته» (ص197). وليس بيرنيت بمخطئ في مقابلته الاستغراق الإبستمولوجي بمحاولات مثل محاولة دانتو ومحاولتي ربط الحقيقة التاريخية بالسردية، بدلاً من الحضور المنشق للشعور لذاته (ص198). وأرى أن السردية هي التي تشكل هذا الحضور الانشقاقي، وليس العكس.

(28) لم يعد هوسرل يضع فاصلاً لتأكيد كلمة «تمثيل» أو «استحضار».

(29) سيجد التأكيد القائل «برغم هذه الاختلافات، فإن حدس التوقع شيء أولي وفريد فرادة حدس الماضي» (ص81) تبريره الكامل فقط في فلسفة تضع الهم في المكان الذي يحتله الإدراك الحسي في ظاهراتية الإدراك الحسي عند هوسرل.

(30) قد نتساءل ما إذا كان مظهر المفردات المتعلقة بـ«الصورة»، التي يرتبط بها «المكان» أو الموقع الزماني، إشارة إلى الدور الهادي الذي يؤديه سراً تمثيل الزمان الموضوعي في تطور الوصف الخالص. إذ يحدث كل شيء وكأن فكرة توالٍ خطي فريد كانت تساعد بوصفها دليلاً تكرارياً للبحث والعثور، في العلاقة بين القصدية الثانوية للتمثيل والقصدية الأولية للاستبقاء، وهذا تقريب بالغ الاتصال قدر الإمكان بفكرة التوالي الخطي. وهذا الافتراض الأولي يختفي تحت القوانين القبلية التي يكشف عنها هوسرل في تشكيل الجريان. ويجب الإبقاء على هذا الاعتراض

المطرد في الذهن باستمرار بغية فهم الدور الاستراتيجي للمقطع الثالث من الكتاب. وذلك هو المكان الذي نكتشف فيه طموح مشروع هوسرل الحقيقي.

(31) «يجب أن نميز في جميع الأزمنة: الشعور (بالجريان)، والمظهر (الموضوع المحايث)، والموضوع المتعالي (إذا لم يكن محتوى أولياً لموضوع محايث)» (ص101).

(32) «لأن قصد الآن الأولي محفوظ فردياً، فإنه يظهر في الشعور الفوري الجديد، موضوعاً في مكان واحد مع المقاصد التي كلما ظهرت زمانياً من قصد الآن، اتضحت أكثر وازدادت اختلافا وتفاوتاً. فما يتوافق مكاناً أو زماناً في البداية ثم يوشك من التطابق تقريباً يصير أكثر انفصالاً بكثير: بحيث لا يعود القديم والجديد يبدوان متطابقين تماماً من حيث الجوهر، بل مختلفين وغريبين برغم تشابههما من حيث النوع. بهذه الطريقة يظهر الشعور بما «يتغير تدريجياً» للتفاوت المتنامي لدفق المطابقة المستمرة» (ص113 ـ 114).

(33) الاقتران ضعيف بين الفقرات (42 ـ 45) وما يسبقها. ويرى بويم أنها فقرات كتبت بعد عام 1911. ويتوافق كونها أضيفت في وقت متأخر نسبياً مع الافتراض القائل إن هذه اللمسة المضافة إلى المخطوطات الأصلية تبرز بوصفها الكلمة الأخيرة ورأي هوسرل الأخير.

(34) نستطيع أن نستدعي إلى الذاكرة الأطروحة الأوغسطينية القائلة إن حضور الأشياء الماضية مطبوعة في العقل بسبب الصفة الانطباعية للصورة.

(35) في وقت مبكر مع مطلع الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص» (ترجمة كمب سمث، نيويورك، 1965) يأتي هذا التحذير صريحا: «إن الحس الداخلي الذي يحدس به العقل ذاته أو حالته الداخلية، لا يجني حدساً من النفس ذاتها بوصفها موضوعاً» (أ22، ب37). وأساس نقد المغالطات التي يعاني منها علم النفس العقلي («الجدل المتعالي» أ341 ـ 405، ب399 ـ 432) متضمن هنا.

(36) يستمر النص الذي يقتبس الملاحظة التالية: «غير أن هناك صورة محددة [هي تحديدا الزمان] الذي يمكن فيه وحده أن يكون حدس الحالة الداخلية ممكناً، ولذلك فإن كل ما ينتمي للتحديدات الداخلية ممثل في علاقات الزمان» (م.ن.).

(37) لقد وصف غوتفرد مارتن في كتابه «ميتافيزيقا كانط ونظريته في العلم»، ترجمة لوكاس، مطبعة جامعة مانتشستر، 1955، ص11 ـ 16، وصفا كاملاً الصورة الأنطولوجية للمشكلة وأكد على دور تفنيد لايبنتز لنيوتن في إضاءة الحل الثالث. ويبقى بالنسبة لكانط أن يستبدل حل لايبنتز الذي جعل من الزمان والمكان ظاهرتين إلهيتين، بحل يجعلهما تمثيلين للعقل الإنساني.

(38) حول هذا التأويل «للأستطيقا المتعالية» من خلال الصياغة البديهية للعلم الرياضي والقدرة على بناء الكيانات الرياضية في فضاء إقليدي، انظر: مارتن، ص29 ـ 36. ويحيل هذا الشارح المميز لكانط القارئ على المذهب المتعالي في «المنهج»، الفصل1، المقطع1، أ713، ب741: «المعرفة الفلسفية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من المفاهيم، والمعرفة الرياضية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من بناء المفاهيم»، حيث يكون بناء مفهوم ما تمثيلاً لحدس مقابل له قبلياً. وفي الملاحظة الثانية من «ملاحظات عامة حول الأستطيقا المتعالية» يربط كانط الصفة الحدسية أو العيانية للمكان والزمان والصفة الإضافية والبنائية للعلوم التي تجعلها الصفة المذكورة ممكنة على النحو التالي: «كل شيء في معرفتنا ينتمي إلى الحدس والعيان..لا يحتوي إلا على علاقات» (ب67). وسنعود فيما بعد إلى ما سيأتي في هذا النص (ب67 ـ 68)، حيث يعتبر الزمان

ما «نضع» به تمثيلاتنا وحيث يُربط الزمان بالتأثر الذاتي من خلال فعلنا. والجدير بالملاحظة أنه ما زال يمكن التعبير عن ذلك «ظاهراتياً» فيما يتعلق بالعقل (Gemüt).

(39) لو «أزيلت الذات، أو حتى البناء الذاتي للحواس بشكل عام، فإن البناء بأسره سيختفي، وتختفي جميع علاقات الموضوعات في المكان والزمان، بل المكان والزمان ذاتهما. فهما من حيث هما مظهران، لا يمكن أن يوجدا في ذاتهما، بل فقط فينا» (أ42). لدى الوهلة الأولى، قد تضع عبارة «فقط فينا» كانط إلى جوار أوغسطين وهوسرل. ولكنها في الحقيقة تفصله عنهما أيضاً. حيث تشير «فقط» إلى علامة هذه الحجة السجالية. أما «فينا» فلا تدل على أحد بذاته، بل على الشرط الإنساني العام، وفقاً لعبارة «الرسالة الافتتاحية» لعام 1770. انظر: «حول صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما» في كتاب «كانط: كتابات مختارة من مرحلة ما قبل النقد ومراسلات مع بيك»، ترجمة: كيرفرد وولفرد (نيويورك، 1968)، ص45 ـ 92.

(40) فندلي: كانط والذات المتعالية: دراسة تأويلية (أوكسفورد، 1981) ص82 ـ 83. ووفقا لما يراه فندلي فإن الحدس أو العيان الخالص «لا يستبعد أيا من العناصر الغامضة أو الترتيبية» (ص90). ويجد فندلي في تناول التخطيطية «النوع نفسه من إضفاء الأنطولوجيا على الترتيبي» (م.ن.).

(41) إن تعريف الحساسية نفسه من خلال التأثرية، التي احتفظت بها «الأستطيقا المتعالية» يفتح المجال لمثل هذا التأمل. «فالحساسية هي تأثرية ذات ما يصير بها من الممكن للحالة التمثيلية للذات أن يؤثر بها بطريقة محددة حضور موضوع ما» (الرسالة الافتتاحية، ص54). فشرط تأثرنا (وجودنا ـ المتأثر) لا يتماهى على نحو منظور بشروط تكوين الكيانات الرياضية. وإذا تابعنا ما يرد من سطور «الرسالة»، فإن ظاهراتية التصور التي قد يعطى مخطط وجيز لها من شأنها أن تربط معاً شرط التأثر والقدرة على الإنشاء التجريبي. وقد توحي السطور الأخيرة من المقطع 3 بأن فكرة ظاهراتية ضمنية قد تتعامى عن ـ أو بالأحرى قد يعمي عليها ـ الاستدلال من خلال الافتراض الأولي. وقد قيل، فيما يتعلق بالمكان والزمان، «حقاً أن كل واحد من هذه المفاهيم قد اكتسب من دون شك، لا عن طريق التجريد من تحسس موضوعات حقيقة، (لأن الإحساس يعطي المادة، لا صورة المعرفة الإنسانية)، بل من خلال فعل العقل نفسه، وهو فعل ينسق بين المعقولات استناداً لقوانين دائمة، وكل مفهوم هو أشبه بمخطط لا يتغير ولذلك يمكن التعرف عليه حدسياً». (ص74).

(42) يرى كانط في الصورة الحسية «قانون تنسيق»، تؤثر من خلاله الموضوعات في حواسنا، «فيلتئم في كل تمثيلي». ويعني الحدوث بالنسبة لهذا وجود حاجة لـ«مبدأ داخلي في العقل قد تكتسي بفضله هذه الأشياء المختلفة بعض الخصوصية بما ينسجم مع قوانين ثابتة وفطرية» (ص55). غير أن الفقرة (12) تؤكد على الأهمية الإبستمولوجية للتمييز بين الحس الخارجي والحس الداخلي. وهكذا تهتم الرياضيات الخالصة في المكان من خلال الهندسة، وفي الزمان من خلال الميكانيكا الخالصة.

(43) يضفي فندلي أهمية كبرى على الحجج الثلاث الأولى في الفقرة 14. وهو يقول إن «الزمان يعطى لنا دفعة واحدة، مفرداً، وككل فردي لابدّ أن تجد فيه جميع الانقضاءات الزمانية المحددة أماكنها» (كانط والذات المتعالية، ص89). ويفضل الانتماء «المبدئي وما أشبه» مع جميع التواليات التجريبية، «نستطيع أن نتعلم نشر خريطة الماضي والمستقبل بلا تحديد» (م.ن.). ويؤكد

فندلي على هذا المظهر التخليصي الذي نستطيع بسببه، حين نفتقر إلى قوة التفكير بالزمان الخالي المطلق، أن نستمر بلا تحديد في المضي إلى ما وراء أي معطى معين.

(44) لا شكَّ أن كانط يلاحظ «أن القضية القائلة إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون متزامنة لا ينبغي اشتقاقها من مفهوم عام. فالقضية تركيبية، ولا يمكن أن يكون لها أصلها في المفاهيم وحدها» (أ32، ب47). لكنه يضيف مباشرة «أنها تحتوى مباشرة في الحدس وفي تمثيل الزمان» (م.ن.).

(45) «وبالتالي ينبغي أن نعثر في موضوعات الإدراك، أي في المظاهر، على الطبقة التي تمثل الزمان بشكل عام» (ب225).

(46) تستحق القرابة بين المماثلة الثانية ومبدأ العلة الكافية عند لايبنتز بأن تحظى بذكر خاص. «وهكذا فإن مبدأ العلة الكافية هو أرضية التجربة الممكنة، أي أنه المعرفة الموضوعية بالمظاهر من حيث علاقتها في نسق الزمان» (أ210، ب246). وقد أولى مارتن انتباها خاصا لهذا الارتباط بين مبدأ العلة الكافية والحكم القبلي التركيبي.

(47) «والآن ما دام الزمان المطلق ليس بموضوع للإدراك، فإن هذا التحديد للموقع لا يمكن اشتقاقه من علاقة المظاهر به. بل على العكس، يجب أن تحدد المظاهر لبعضها موقعها في الزمان، وأن تجعل من نسق ترتيب الزمان نسقاً ضرورياً. بعبارة أخرى، فإن ما يتبع أو يحدث يجب أن يتبع بانسجام مع قانون كلي يتوافق ما تحتوي عليه الحالة السابقة» (ب245).

(48) «وهكذا فإن العلاقات الحركية الثلاث التي تنبع منها الأخريات جميعاً هي الملازمة والاستتباع والتأليف» (أ215). وهذه العلاقات الحركية الثلاث هي ما تنطوي على «الأنماط» بانسجام مع نسق الترتيب الذي يتحدد به الزمان.

(49) وهكذا نجد ثلاثة معان لـ«الأنا» عند كانط: «الأنا أفكر» المتعلقة بالاستبطان المتعالي، والذات المطلقة، في ذاتها، وهي التي تفعل وتعاني من الفعل الخارجي، والذات الممثَّلة كما يمتثل أي موضوع آخر من خلال التأثر الذاتي. وخطأ علم النفس العقلي، الذي تكشفه مغالطات العقل الخالص، في الجدل المتعالي، يعادل خلط الذات في ذاتها، أو النفس، بـ«الأنا أفكر»، الذي هو ليس بموضوع، وبهذه الطريقة يخلق وحشاً فلسفياً: هو في الوقت نفسه ذات وموضوعها.

(50) «وهكذا يؤدي الفهم تحت عنوان التركيب المتعالي للخيال هذا الفعل على الذات السلبية، التي هي ملكته، ولذلك فلنا ما يسوّغ لنا القول إن الحس الداخلي يتأثر بذلك» (ب153 ـ 54). ويقول هيرمان فليشاور، في كتابه «الاستنباط المتعالي في أعمال كانط» (باريس، 1934 ـ 37) بخصوص هذه الفقرة: «في النهاية يحدد الفهم، بتحديد صورة الزمان بتركيب هذا التعدد الخالص، الحس الداخلي الذي يشكل الزمان صورته، والذي ليس سوى النفس مأخوذة في سلبيتها» (2: 208).

(51) يسمي كانط هذه الفعالية بـ«الحركة». ولكنها ليست الحركة التي طعم بها أرسطو تحليله للزمان. إذ لا يمكن للحركة التجريبية أن يكون لها مكانها بين المقولات. بل هي الحركة المتضمنة في وصف أو بناء المكان. «تتكوّن الحركة في تتابع التحديدات في الحس الداخلي الذي ينتجه فعل التركيب الذي يتضمنه بناء مكان محدد» (دي فليشاور، 2: 216).

(52) حول مصير الحس الداخلي، الذي أزيح بالتدريج عن دوره في حدس النفس واختزل

إلى مجرد وسط للتأثر الذاتي، انظر: دي فليشاور: 2: 552 ـ 94، 3: 85 ـ 140. وانظر أيضا مقالة جان نابير المهمة: «التجربة الداخلية عند كانط»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 31، (1924): 205 ـ 268. ويولي نابير أهمية كبرى لوساطة المكان في تحديد التجربة الزمنية. السؤال: «إن لم يجد خارج ذاته الحركة المنتظمة لجسم ما في المكان، بغية إقامة حركيته، فهل ستكون حياتنا الداخلية ما زالت قادرة على تمييز جريانه؟» (ص226). الجواب: «يستمد الحس الداخلي المادة لمعرفته من الحدوس الخارجية» (ص231). ويعتمد التضافر العميق الذي يشد بين الشعور بالتوالي وتعيين المكان» (ص241) على استحالة إيجاد أي شكل على الإطلاق في الحدس الداخلي. فالخط، بالنتيجة، أكثر من مجرد مماثلة مضافة، إذ هو مكوّن للشعور بالتوالي، ذلك الشعور الذي يشكل الجانب الداخلي من عملية تنطوي على تعيين في المكان» (ص242). صحيح أن نابير يسلم بأنه «من جهة أخرى، لا وجود لعيان للمكان لم يتحدد أولاً في وحدته عن طريق تخطيطية الفهم. ومن هذه الناحية، يسترد الزمان كامل حقوقه، فهو يوفر للفكر الوسائل المواتية للبسط ولنقل نسق الزمان إلى الظواهر ووجودها. وهذا ما ستوضحه التخطيطية في الصفحات التالية». ونختتم ملاحظاتنا بالقول مع نابير: «إذا كانت الأشياء، بعد ذلك، تساعدنا على تحديد وجودنا في الزمان، فإنها تعيد إلينا ما أعرناه لها» (ص254)، وانظر أيضا ص267.

(53) انظر: فليشاور، 2: 579 ـ 94.

(54) في الملاحظة (1) نقرأ التأكيد العجيب التالي: «لقد اتضح من البرهان المذكور أعلاه أن التجربة الخارجية مباشرة واقعياً، وأن التجربة الداخلية عن طريقها فقط تكون ممكنة ـ وليس الشعور بوجودي الخاص، بل تحديده في الزمان» (ب276 ـ 77). ولقد ارتأى كانط أن من المفيد إضافة الملاحظة التالية لهذا الحكم: «إن الشعور المباشر بوجود الأشياء الخارجية، في الأطروحة التالية، ليس بمسلّم به قبلياً، بل هو شيء يبرهن عليه، سواء أكانت إمكانية هذا الشعور مفهومة من قبلنا أو لا» (ب278).

(55) حين يضع غوتفرد مارتن الشبكة المفهومية لكتاب «النقد» تحت عنوان «وجود الطبيعة» (ميتافيزيقا كانط ونظريته في العلم، ص70 ـ 105)، وفي إطار سياق مبدأ لايبنتز عن العلة الكافية، فإن ذلك خلو من المفارقة عنده ما دامت هي الصورة البديهية للطبيعة عند نيوتن. غير أن هذه الشبكة، التي تتكون من الحقول الأربعة ـ الأحكام والمقولات والمخططات والمبادئ ـ هي التي تمفصل أنطولوجيا الطبيعة.

الفصل الثالث

(1) مارتن هيدغر: الوجود والزمان، ترجمة: جون ماكوري وإدوارد روبنسن (نيويورك: 1962). ظهرت الطبعة الأولى عام 1927، كعدد خاص من الكتاب السنوي للبحث الظاهراتي، المجلد 3، بتحرير إدموند هوسرل. وكانت تضم عنواناً فرعياً: «الجزء الأول»، اختفى مع الطبعة الخامسة. ويشكل «الوجود والزمان» الآن المجلد الثاني من أعمال هيدغر في طبعتها الألمانية (فرانكفورت، 1975 ـ). وفي الوقت الحاضر يجب إكمال أية قراءة للوجود والزمان بالمحاضرات التي ألقاها هيدغر في جامعة ماربورغ في الدورة الصيفية لعام 1927 (أي بعد وفترة وجيزة من نشر الوجود والزمان)، وهي مطبوعة الآن بوصفها المجلد 24 من الطبعة الألمانية لأعماله، تحت عنوان: «المشكلات الأساسية للظاهراتية»، (فرانكفورت، 1975)، والترجمة الإنجليزية بقلم:

هوفشتاتر، مطبعة جامعة إنديانا، 1982. ولغياب الترجمة الفرنسية للقسم الثاني من الوجود والزمان، سأضطر إلى العودة والإحالة مراراً لهذا العمل، لأن هناك تناظرات وتوازيات كثيرة ومتعددة بين هذين العملين. والسبب الثاني لهذه العودة ذو علاقة بالاستراتيجية المتبعة في كلا العملين. إذ خلافاً للوجود والزمان تبدأ محاضرات عام 1927 من الزمان العادي رجوعاً نحو الزمان الأصيل، وهكذا تخطو من سوء الفهم إلى الفهم الأصيل. وبسبب هذه المقاربة المتراجعة، نجد مناقشة مستفيضة لمقالة أرسطو عن الزمان، مأخوذة باعتبارها الوثيقة المرجعية للفلسفة الغربية بأسرها، ويفترض ذلك أن تضم تأويلاً لفلسفة أوغسطين التي يعلن عنها دون التوسع فيها (انظر: المشكلات الأساسية، ص231). وجميع الإحالات في هذه القطعة تشير إلى الوجود والزمان في طبعته الإنجليزية، ما لم تتم الإشارة إلى غير ذلك.

(2) السؤال: «ما ذلك الشيء الذي يحتاج لأن يصبح في جوهره الموضوعة حينما نعرض لإيما شيء بصراحة؟»، الجواب: «من الواضح أنه شيء ما لا يكاد يكشف عن نفسه تقريبا وإلى حد كبير، إنه شيء ما يبقى خفيا، قياساً بما يكشف عن ذاته وإلى حد كبير، ولكنه في الوقت نفسه ينتمي لما يكشف عن ذاته، وينتمي له من حيث الجوهر حتى يشكل معناه وأساسه» (الوجود والزمان، ص59).

(3) منزلة هذه الوجودات مصدر سوء فهم كبير. ولغرض نقلها إلى اللغة يجب علينا إما أن نوجد كلمات جديدة، مخاطرين بأن لا يفهمنا أحد، أو أن نستفيد من الترجيعات الدلالية المنسية في اللغة العادية التي ما زال يحتفظ بها منجم اللغة الألمانية، أو نبعث الحياة في معانٍ قديمة لهذه الكلمات، أو حتى نطبق المنهج الاشتقاقي عليها، بحيث نولد منها تعبيرات جديدة، وستكون المخاطرة في هذه الحالة أنها تصبح غير قابلة للترجمة إلى لغات أخرى، بل حتى إلى الألمانية العادية. وسيعطينا مصطلح الزمانية فكرة واسعة عن هذا النزاع المحتدم الذي نصبغ به الكلمات التي نفتقر إليها. أما الكلمات البسيطة مثل «الماضي» و«الحاضر» و«المستقبل» فستكون الموقع الذي يجري فيه عمل اللغة المرهق هذا.

(4) كان المقصود من الجزء الأول من الوجود والزمان، وهو الجزء الوحيد المنشور منه، كما يدل عنوانه على ذلك، أن يكون: «تأويلاً للآنية (الدزاين) من خلال الزمانية، وإيضاح أن الزمان يشكل الأفق المتعالي لسؤال الوجود» (المصدر نفسه، ص65).

(5) يمثل هذا الطموح في تناول الزمان بوصفه كلاً استرداداً وجودياً للمشكلة المعروفة عن أحادية الزمان، التي اعتبرها كانط واحدة من المسلمات الأساسية في «استطيقاه». فهناك زمان واحد فقط، وجميع الأزمنة الأخرى هي أجزاء منه. لكن وحدة الزمان، بالنسبة لهيدغر، تؤخذ على مستوى الزمان المتسلسل، التي تنشأ كما سنرى عن تسوية التزمن، أي عن تصور أقل أولية وأقل أصالة. ولذلك يجب أخذ سؤال الكلية مرة أخرى على مستوى آخر أكثر جذرية.

(6) لن أكرر هنا التحليلات المضنية بصورة غير عادية التي يميز بها هيدغر الوجود ـ نحو ـ النهاية عن جميع النهايات التي ننسبها في اللغة العادية للأحداث، وللعمليات البيولوجية أوالتاريخية، وعلى العموم لجميع الطرق التي تنتهي بها الأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضرة ـ تحت ـ اليد. ولن أتابع التحليلات التي تحدد الصفة غير القابلة للنقل لموت شخص آخر إلى موتي، وبالتالي الصفة غير القابلة للنقل لموتي الخاص (والموت دائما هو موتي الخاص). ولن أقتفي آثار التحليلات التي تميز الإمكانات التي يتسم بها الوجود ـ نحو ـ الموت عن جميع صور

الإمكانية التي تستعملها اللغة اليومية، في المنطق وفي الإبستمولوجيا. ولا نستطيع المبالغة في التأكيد على عدد من التحوطات التي تتخذها هذه التحليلات ضد سوء الفهم، بدءا من القضايا القائمة على النفي (ليس الموت هذا..ليس الموت ذاك)، ثم ننتقل إلى مخطط تمهيدي (الفقرة50)، يصبح مع نهاية الفصل فقط «الاشتراع الوجودي لوجود ـ أصيل ـ نحو ـ الموت» (وهو عنوان الفقرة 53). وانسجاما مع هذا المشروع، يشكل الوجود ـ نحو ـ الموت إمكانية الآنية ـ وهي ما لا نظير لها ـ التي يدفعنا نحوها توقع واستباق هو نفسه فريد، وهي إمكانية لا يجوز أن يتقدمها شيء، وتلك هي الإمكانية «الأصيلة» لاحتماليتنا على الوجود.

(7) يبدأ القسم الثاني من «الوجود والزمان»، المعنون بـ«الآنية (الدزاين) والزمانية»، بالتعبير عن شك حول الصفة المبدئية لتأويل الهم بوصفه بنية تشميل الوجود. «هل نحن مدعوون للزعم بأننا حين نصف الآنية أنطولوجياً بأنها هَمّ، نكون قد أعطينا تأويلاً مبدئيا لهذا الكيان؟ واستناداً إلى أي معيار يجب أن يخضع التحليل الوجودي للآنية فيما يتعلق بمبدئيته أو نقصها؟ وما الذي نقصده بالتحديد من «مبدئية» التأويل الأنطولوجي؟» (ص274). لدى الوهلة الأولى، يثير هذا السؤال العجب في هذه المرحلة المتقدمة من البحث. ولكن يرد الآن أننا لا نمتلك في هذه المرحلة ضمانا على أن استبصارنا أو استباقنا الذي يهدي تأويلنا قد نقل حقا كل الكيان الذي فُهِم على أنه موضوعة تملكنا السابق. ولذلك فلتردد هيدغر علاقته بنوعية الرؤية التي ينبغي أن تمسك بوحدة اللحظات البنيوية للهم. «حينئذٍ فقط يمكن أن يصاغ سؤال معنى الوحدة التي تنتمي للكلية الشاملة لوجود الكيان، ويجاب عنه مع ضمان ظاهري» (ص275). ولكن كيف يمكن ضمان هذه الصفة المبدئية؟ هنا يكون سؤال الأصالة موازياً لسؤال المبدئية. «ما دامت البنية الوجودية للإمكانية الأصيلة على الوجود لم يتم نقلها إلى فكرة الوجود، فإن الاستبصار الذي يستهدي به التأويل الوجودي يظل يفتقر إلى المبدئية» (ص276).

(8) الوجود ـ نحو ـ النهاية هو الوجودي الذي يشكل بالنسبة له الوجود ـ نحو ـ الموت في كل حالة، ولدى كل فرد، الموجودي. «غير أنه بوصفه شيئا من سمات الآنية ليس الموت سوى كينونة موجودية نحو الموت» (ص277).

(9) «ولكن هل تستطيع الآنية أن توجد أيضا وجودا أصيلاً ككل؟ وكيف يمكن تحديد هذه الأصالة في الوجود، إن لم تكن فيما يتعلق بالتواجد الأصيل؟ ومن أين نستمد معيارنا لهذا؟...لكن الاحتمالية الأصيلة على الوجود يدل عليها الشعور» (م.ن.).

(10) عند نهاية تحليل الوجود ـ نحو ـ الموت نقرأ الإقرار الغريب التالي: «ما زال سؤال الوجود الأصيل ككل للآنية معلقا في الهواء. ولا يمكن وضعه على أساس ظاهري يسند الاعتبار إلا إذا تمسك بالأصالة الممكنة لوجوده الذي تشهد عليه الآنية نفسها. فإذا أفلحنا في كشف الحجاب عن هذه الشهادة ظاهراتياً، جنبا إلى جنب ما تشهد عليه، فسيثار السؤال من جديد عما إذا كان استباق الموت الذي اشترعناه حتى الآن في إمكانيته الأنطولوجية فقط، له ارتباط جوهري بتلك الاحتمالية الأصيلة على الوجود التي تمت الشهادة عليها» (ص331).

(11) سينصرف الفصل السادس من القسم التالي من هذا الكتاب برمته للبحث عن نمط تشميل لثلاثة توجهات للزمان التاريخي، ستنصف، دون العودة إلى هيغل، هذه الحالة للتشميل وسط التبديد.

(12) سنرى المكانة التي تعطى لفكرة مديونيتنا للماضي، وللموتى، وللضحايا المنسيين، في

محاولتي التالية إعطاء معنى لفكرة الماضي كما حصل ذات مرة (الفصل السادس).

(13) في الفقرة التالية، يبدو أن هيدغر يتيح المجال لحرية اعتناق صيغته على أساس التجارب الشخصية المختلفة: «للزمانية إمكانيات مختلفة، وطرق مختلفة في تزمين نفسها. وتقوم الإمكانيات الأساسية للوجود، والأصالة وعدم الأصالة للآنية أنطولوجياً، على تزمينات ممكنة للزمانية» (الوجود والزمان، ص351). وأعتقد أنه كان يفكر هنا بالاختلافات المتعلقة، لا بالماضي والحاضر والمستقبل، بل بالطرق المتنوعة لربط الوجودي بالموجودي.

(14) كان البرنامج الأولي لـ«الوجود والزمان» يهدف، كما هو مذكور صراحة في مقدمته، إلى أن يعيدنا رجوعاً إلى «سؤال معنى الوجود» عند نهاية تحليلية الآنية (الدزاين). وإذا لم يحقق العمل المطبوع هذا المخطط الواسع، فإن تأويلية الهم في الأقل تحافظ على هذا القصد بالربط المحكم بين المشروع المتأصل في الهم و«المشروع الأولي عن فهم الوجود» (ص372). ولا تتحقق المشاريع الإنسانية، في حقيقة الأمر، إلا بسبب هذا التأسيس العميق. «ولكن في مثل هذه المشاريع يكمن «الما يقوم عليه» الخفي للمشروع، وفيه يزدهر فهم الوجود» (ص371).

(15) للسابقة الألمانية (-vor) قوة تعبيرية مماثلة للسابقة (-zu) كما في .(Zukunft) ونحن نجدها في تعبير " (Sichvorweg)قدام ـ ذاته»، الذي يحدد الهم في نطاقه الشامل وكمعادل للإقبال ـ نحو ـ الذات.

(16) سيحظى هذا التمييز بين الانوجاد، المتضمن جوهرياً في الإقبال ـ نحو والماضي، المتميز خارجيا عن المستقبل، بأهمية كبرى حين نناقش نصاب الماضي التاريخي في الفصل السادس.

(17) لقد استخدم مصطلح «يمتثل» في سياق هوسرلي، ترجمة للكلمة الألمانية (Vergegenwartigen)، في معنى أقرب إلى الامتثال والتمثيل من الإحضار والتقديم. أما مصطلحا (Enpresent) و(enpresenting) فهما ترجمة ألبرت هوفشتاتر لكلمة (Gegenwartigen) في كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية».

(18) إذا كان يمكن اعتبار الزمانية تزميناً، فإن العلاقة العميقة بين الزمان والوجود تبقى معلقة في المابين، ما دامت فكرة الوجود لم يتم إيضاحها. ولن يتم ردم هذه الثغرة في «الوجود والزمان». ومع هذا النقص، فقد اطمأن هيدغر لحل أحد الالتباسات الكبرى للزمان، وهو خفاؤه بوصفه كلية فريدة.

(19) يشكل جوهر الزمانية «عملية تزمين في وحدة التخارجات» (ص377).

(20) ينتج «استواء الأولية») (Gleichursprunglichkeit)ص368) في هذه التخارجات الثلاثة عن الاختلاف بين أنماط التزمين. «ولكن في إطار استواء الأولية هذا، تختلف أنماط التزمين. ويكمن الاختلاف في حقيقة أن طبيعة التزمين يمكن أن تتحدد أولياً من خلال التخارجات المختلفة» (م.ن.).

(21) ذكرنا سابقا ما يتوقعه هيدغر من هذه التحليلات الأخيرة المتعلقة بالشهادة التي يدلي بها الأصيل عن الأولي. وينتهي الفصل الثالث المكرس للزمانية العميقة بالكلمات التالية: «عند تشغيل زمانية الآنية بوصفها يومية، وتاريخية، وتزمناً، سنتوصل للمرة الأولى إلى بصيرة ثاقبة عن تعقيدات أنطولوجيا أولية للآنية» (ص382). ولا يمكن تحاشي هذه التعقيدات بقدر ما توجد الآنية الوقائعية في العالم إلى جوار وفي خضم الكائنات التي تواجهها في العالم. ولذلك فإن بنية الوجود

ـ في ـ العالم، التي يصفها القسم الأول، والتي يجب تشغيلها بهذه الطريقة، بالإضافة إلى التعيين المعقد للزمانية، حتى تتوحد عن طريق بنية التزمن، تكمن نقطة انطلاقها في اليومية (كما تم توضيحها في الفصل الرابع المعنون: «الزمانية واليومية»). أما بالنسبة للظاهراتية التأويلية فإن الأقرب هو في الحقيقة الأبعد.

(22) «تسمى الحركة الخاصة التي تمتد بها الآنية وتمد نفسها بـ«الأرخنة». وقضية ارتباط الآنية هي المشكلة الأنطولوجية لأرخنة الآنية. ويدل كشف بنية الأرخنة، والظروف الوجودية ـ الزمانية لإمكانيتها على أن أحداً قد توصل إلى فهم أنطولوجي للتاريخية» (ص427).

(23) تتلاعب اللغة الألمانية هنا بجذور المفردات حين تقسم كلمة (Selbstastandigkeit) التي تعني دوام الذات) إلى مقاطعها المكونة بما يعني حفظ الذات واستمرارها، كما في قولنا يحافظ على وعده ويفي به. ويربط هيدغر بصراحة سؤال «من؟» بسؤال الذات: «لقد حددنا سؤال دوام الذات بكونه «من» (أو فاعل) الآنية» (ص427).

(24) «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علماً دقيقاً فقط إلى إيضاح اشتقاقه الأنطولوجي من تاريخية الآنية....وعند تحليل تاريخية الآنية سنحاول أن نبين أن هذا الكيان ليس بزماني لأنه يبرز في التاريخ، بل إنه على العكس، يوجد تاريخياً، وهو يوجد بهذه الطريقة فقط لأنه زماني في أساس وجوده» (ص428).

(25) لا تسهل الإجابة الأولية من مهمة إقامة كتابة التاريخ على أساس التاريخية، إذ كيف يمكننا الانتقال من تاريخ أي شخص لتاريخ الكل؟ أليست أنطولوجيا الآنية واحدية بإسراف من هذه الناحية؟ سنرى لاحقا إلى أي حد تجيب انتقالة جديدة من المصير الفردي إلى القدر الجماعي عن هذه المعضلة الكبرى.

(26) يوجد في الألمانية هنا تلاعب في تصريف الألفاظ بحسب اشتقاقاتها اللغوية. واللغة الإنجليزية أكثر تمثيلا من الفرنسية لهذه الاشتقاقات، بحكم قرابتها من الألمانية.

(27) لست أنكر أن الاختيار المتعمد لمثل هذه التعبيرات (في نص لنتذكر أنه طبع عام 1927) قد وفر عتاداً للدعاية النازية، وأنه ساهم في ربط هيدغر بالأحداث السياسية التي جرت في تلك السنين المظلمة. ولكن يجب القول أيضا إنه لم يكن الشخص الوحيد الذي تحدث عن الجماعة (بدلاً من المجتمع) وعن الكفاح والانقياد والإخلاص. من ناحيتي أود أن أتهم بدلاً منه الانتقال غير المشروط نحو العالم الجماعي في أكثر الموضوعات جوهرية، وهو الوجود ـ نحو ـ الموت، برغم التأكيد الذي تكرر مراراً على أن الوجود ـ نحو ـ الموت غير قابل للنقل. فهذا الانتقال مسؤول عن مخطط فلسفة سياسية بطولية ومأساوية منفتحة على سوء التطبيق. ويبدو كما لو أن هيدغر قد رأى المصادر التي يمكن أن يوفرها مفهوم «الجيل» كما طرحه دلتاي في مقالة كتبها عام 1875 لردم الهوة بين المصير الفردي والقدر الجماعي: «يكوّن القدر المصيري للآنية مع «جيلها» الأرخنة الأصيلة الكاملة للآنية» (ص436). وسأعود لهذا المفهوم عن الجيل في الفصل الرابع.

(28) عن طريق هذا التعبير الملتوي، يفلح هيدغر في وضع الوجود نفسه في الماضي، وهو وإن كان طريقا مختصرا، لكنه يثير سخط المترجمين.

(29) «إن تكرار ما هو ممكن لا يحمل معه مجددا شيئا كان في الماضي، ولا هو يربط «الحاضر» عائدا به إلى ما سبق أن تقدم» (ص437). فالتكرار، بهذا المعنى، الذي يؤكد الفجوة

في المعنى التي تفصل الانوجاد، الذي يقترن في جوهره بالإقبال ـ نحو، والماضي الذي يتم إنزاله إلى مستوى الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد، يتعارض مع المستقبل الذي يفهمه الحس العام بكونه يعارض على نحو غير جدلي الصفة المحددة والمكتملة والضرورية للماضي في مقابل الطبيعة غير المحددة والمنفتحة والممكنة للمستقبل.

(30) يتلاعب هيدغر هنا مرة أخرى بالجناسات في اللغة الألمانية.

(31) «إن الوجود الأصيل ـ نحو ـ الموت ـ أي تناهي الزمانية ـ هو الأساس الخفي لتاريخية الآنية. إذ لا تصبح الآنية تاريخية أولاً في التكرار، بل لأنها تاريخية من حيث هي زمنية، فإنها تستطيع أن تضطلع بنفسها في تاريخيتها عن طريق التكرار. لهذا ليست هناك حاجة حتى الآن لعلم التاريخ» (ص438). ويقارن كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» صراحة بين التكرار والاستباق. ذلك أن الاستباق هو في الحقيقة العودة التكرارية للآنية إلى ذاتها (انظر المشكلات، ص287). وأخيراً يمكن اعتبار كلتا الظاهرتين توجهين أصيلين للحاضر، متميزا عن الآن البسيط.

(32) العنوان الصريح للفقرة (73) هو «الفهم العادي للتاريخ وأرخنة الآنية» (الوجود والزمان، ص429).

(33) «لا ينبغي البحث عن موقع مشكلة التاريخ في علم التاريخ بمعنى العلم الدقيق للكتابة التاريخية» (ص427). «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علما دقيقا فقط إلى إظهار اشتقاقه الأنطولوجي من تاريخية الآنية» (ص428). ومن الجدير بالملاحظة أن هيدغر يستبق، حتى في صياغاته التحضيرية، الحاجة إلى إقران التزمن بالتاريخية بغية تفسير دور التقويم والساعات الزمنية في تأسيس التاريخ كعلم إنساني على وجه التحديد. «حتى من دون علم متطور للتاريخ، تحتاج الآنية الوقائعية وتستخدم تقويما وساعة» (ص429). ويشير هذا إلى أننا انتقلنا من التاريخية إلى التزمن. ولكن يصدر كلاهما عن زمانية الآنية: «تنقلب التاريخية والتزمن ليكونا متساويي الأولية، وهكذا يسوغ العادي للخاصية الزمنية للتاريخ في إطار حدوده» (م.ن.).

(34) لقد ذكرنا أن ما هو تاريخي أولياً هو الآنية. أي أن ما هو تاريخي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في ـ إطار ـ العالم، ليس فقط المعدات الجاهزة ـ تحت ـ اليد بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضا الطبيعة المحيطة بوصفها «تربة التاريخ» (ص433).

(35) سيؤدي مفهوم الأثر دوراً بارزاً في محاولتي ترميم الجسور التي أحرقها هيدغر بين المفهوم الظاهراتي عن الزمان وما يسميه بالمفهوم «العادي» للزمان.

(36) خلافا لما يتوقعه القارئ فإن الفقرة الأخيرة من المقطع الخاص بالتاريخية (الفقرة77)، لا تضيف شيئا لموضوعة إلحاق علم التاريخ بالأرخنة، برغم أن هيدغر يتبنى صراحة بعض مفاهيم دلتاي بمعونة الكونت يورك، صديق دلتاي ومراسله. ما يعنى به هو البديل الذي يرى أن فلسفة «الحياة» و«علم النفس» يجب أن تقدم للظاهراتية التأويلية ما يضع الأرخنة على أساس العلوم الإنسانية. وفي مراسلات الكونت يورك، يجد هيدغر تعزيزا لأطروحته القائلة إن ما يحكم منهجية العلوم الإنسانية ليس نمطا خاصا من الموضوعات، بل السمة الأنطولوجية للكائنات الإنسانية، التي أطلق عليها يورك «الأنطية» تمييزا لها عن «التاريخية».

(37) في نهاية الفقرة (75) نقرأ ما يلي: «برغم ذلك، يجب أن نجازف بأن نقيم مشروع تكوين أنطولوجي لعلم التاريخ بوصفه علما دقيقا من خلال تاريخية الآنية. وسوف ينفعنا هذا المشروع في إعدادنا لتوضيح مهمة تحطيم تاريخ الفلسفة تاريخياً ـ أي التوضيح الذي يجب إكماله

فيما سيأتي» (ص444). وبالإشارة على هذا النحو للفقرة (6) من «الوجود والزمان» يؤكد هيدغر أن هذه الصفحات تشير إلى الاستغناء عن العلوم الإنسانية بدلا من المهمة الحقيقية، التي تركها ناقصة في «الوجود والزمان»: «مهمة تحطيم تاريخ الأنطولوجيا» (ص41).

(38) يصرح هيدغر علناً في مطلع دراسته عن التاريخية، أن التزمن كان بمعنى لم يحدد بعد تستبقه التاريخية. وفي السطور الأخيرة من الفقرة (72) التي تفتتح هذه الدراسة نقرأ ما يلي: «مع ذلك، يجب أن تدعى الآنية بالزمانية بمعنى الوجود في الزمان» (ص429). ويجب أن نقر بأنه «ما دام الزمان بوصفه تزمناً «ينبع» من زمانية الآنية، فإن التاريخية والتزمن يتحولان إلى متساويي الأولية. وهكذا يَسُوغ التأويل العادي للطبيعة الزمانية للتاريخ، ضمن حدوده الخاصة» (ص429). فضلاً عن ذلك، فإن تحول الأحداث في التحليل يتم استباقه في قلب دراسة التاريخية. وقد أعلن صراحة أن تأويل امتداد الآنية عن طريق «ترابط الحياة» لا يستطيع تحليل التاريخية الوصول به إلى خاتمته دون تضمين ما تعلمه اليومية. لكن اليومية لا تقتصر على إنتاج صور السقوط، بل هي تؤدي وظيفة مذكر بالأفق الذي تتجه ضده جميع هذه التحليلات، وهو تحديداً أفق العالم، الذي تهدد ذاتية فلسفات الحياة ـ وينبغي أن نضيف إليها أيضا ميل هيدغر نفسه الذي نراه في تحليلاته المتركزة حول الوجود ـ نحو ـ الموت ـ بإخفائه عن أنظارنا. وخلافاً لكل ذاتية ينبغي أن نقول إن «أرخنة التاريخ هي أرخنة للوجود ـ في ـ العالم» (ص440). أضف إلى ذلك، أننا يجب أن نتحدث عن «تاريخ العالم» بمعنى مختلف تماما عن المعنى الذي استعمل فيه هيغل هذه العبارة، حيث كان تاريخ العالم عنده يتكون من تتابع التصورات الروحية: «مع وجود الوجود ـ التاريخي ـ في ـ العالم، يندمج الجاهز ـ تحت ـ اليد والحاضر ـ تحت ـ اليد في كل حالة بتاريخ العالم» (ن.م.). وليس من شك في أن هيدغر أراد هنا أن يبدد ثنائية العقل والطبيعة. «بل حتى الطبيعة هي تاريخية»، لا بمعنى التاريخ الطبيعي الذي يمكن فيه للعالم أن يكون مأهولاً أو غير مأهول. فسواء أكانت الطبيعة تتمثل في الريف أو مكان السكنى أو في مصدر للاستغلال، أو ساحة معركة، أو موقع عبادة، فإنها تجعل من الآنية وجودا ـ في ـ العالم، وبذلك تكون تاريخية، دون إحداث أية مقابلة زائفة بين تاريخ «خارجي» وتاريخ «داخلي» هو تاريخ النفس. «نسمي مثل هذه الكيانات العالم ـ تاريخياً». ولا شك أن هيدغر هنا يقر بأنه يوشك أن يتجاوز حدود موضوعته، ولكنه يدعي أن من شأن ذلك أن يفضي إلى عتبة «اللغز الأنطولوجي عن حركة الأرخنة بشكل عام» (ص441).

(39) يبدأ تحليل التزمن بإقرار أن تحليل التاريخية قد جرى دون اعتبار للواقعة التي ترى أن كل أرخنة تجري في مساقها في الزمان (ص459). ولا يقدم مثل هذا التحليل أية فائدة، سوى أنه تحليل ناقص، إذا كان ينبغي أن يتضمن الفهم اليومي للآنية، التي يعرف فيها كل تاريخ «وقائعياً» بوصفه ما يحدث في إطار الزمان (م.ن.). ولا يتمثل المصطلح الذي يثير مشكلة هنا في «اليومي» (الذي يبدأ الجزء الأول من «الوجود والزمان» بتحليله على هذا المستوى) بقدر ما يتمثل في مصطلحي «وقائعيا» و«الوقائعي» اللذين يشيران إلى رابطة بين تحليل يبقى في إطار عالم الظاهراتية وتحليل ينتمي إلى العلوم الطبيعية والتاريخ. «لو كان من شأن التحليل الوجودي أن يجعل الآنية شفافة أنطولوجياً في جوهر وقائعيتها، إذاً لكان على التأويل الوقائعي «الأنطي ـ الزماني» للتاريخ أن يعطى صراحة ما يستحقه». ويؤكد الانتقال عبر الزمان اليومي من خلال المرور بالزمان العادي إلى الزمان الأولي الأصيل في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» أن التزمن (الذي هو الزمانية

الداخلية)، وهو المرحلة الأخيرة من عملية الاشتقاق في «الوجود والزمان»، ينبع أيضا من الزمان الأولي الأصيل.

(40) «تأخذ الآنية الوقائعية الزمان في الحساب، من دون أي فهم وجودي للزمانية. والحساب مع الزمان نوع أولي من السلوك يجب أن نوضحه قبل الإقدام على قضية ما يعنيه أن نقول إن الكيانات موجودة «في الزمان». فكل سلوك للآنية يجب تأويله من خلال وجوده، أي من خلال الزمانية. يجب أن نبيّن كيف أن الآنية بوصفها زمانية تزمّنُ نوع السلوك الذي يربط نفسه بالزمان بأخذه بغية حسابه. وهكذا فإن السمات السابقة التي أضفناها للزمانية ليست ناقصة وحسب، لأننا لم نصرف الانتباه إلى جميع أبعاد هذه الظاهرة، بل هي أيضا معيبة من حيث المبدأ، لأن شيئاً ما مثل زمان العالم، بالمعنى الدقيق للمفهوم الوجودي ـ الزماني للعالم، ينتمي للزمانية نفسها. فيجب أن نفهم كيف يمكن ذلك ولماذا هو ضروري. وهكذا تمكن إضاءة «الزمان» المألوف لدينا بالطريقة العادية ـ أي الزمان الذي تحدث فيه الكيانات ـ وكذلك تزمن هذه الكيانات» (ص457).

(41) «الاستحضار الذي ينتظر ويستبقي نفسه...أي الاستحضار الذي يؤول نفسه، وهو بعبارة أخرى الذي يؤول وينادى في «الآن» الحاضر هو ما نسميه بالزمان» (ص460).

(42) «تنغلق «الهناك» بطريقة ما تتأسس في زمانية الآنية الخاصة كما تمتد تخارجياً، ومع هذا الانغلاق، يتوزع زمان ما إلى آنية: وبسبب هذا وحده تستطيع الآنية، من حيث هي مقذوفة وقائعياً، أن تأخذ زمانها وتفقده» (ص463).

(43) في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، يحيل الزمان العادي رجوعا إلى الزمان المبدئي الأصيل، عن طريق فهم قبلي أصيل للزمان المحتوى في «الآن»، الذي يضيف في التصور العادي، إلى نفسه تشكيل كل الزمان. ويضمن استعمال الساعة الانتقال بين عملية حساب «الآنات» والفواصل التي تتخللها، وعملية حساب الزمان أو محاسبته (ص257). بهذه الطريقة، فإن التجلي الذاتي لما يفهم قبلياً في التصور المشترك يتسبب بفهم الزمان الأصلي الذي ينسبه «الوجود والزمان» إلى مستوى التزمن. ومن الجدير بالذكر أن الظواهر المنسوبة للحظات مختلفة في «الوجود والزمان» ـ مثل الدلالة (وهي ظاهرة ترتبط باستعمال الساعات) وقابلية التوقيت والاستغراق الناشئ عن الامتداد والعمومية ـ تجتمع جميعاً في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ص261). على سبيل المثال، يتشكل زمان العالم بفضل آلة تشير إلى الآلات الأخرى جميعا على مستوى الفهم اليومي.

(44) «مثل هذا الحساب لا يحدث عرضياً، بل إن له ضرورته الوجودية ـ الأنطولوجية في الحالة الأساسية للآنية بوصفها هماً. فلأنه جوهري بالنسبة للآنية التي توجد سقوطاً كشيء مقذوف، فإنه يؤول زمانه تأويلاً مهموماً عن طريق حساب الزمان. وفي هذا تتزمن العمومية «الواقعية»، ولذلك ينبغي أن نقول إن انقذاف الآنية هو السبب في أن هناك زماناً عاماً» (الوجود والزمان، ص464).

(45) «لقد أسلمت الآنية في انقذافها إلى تغيرات الليل والنهار. يهبها النهار بإشراقه إمكانية الرؤية، ويستلبها منها الليل» (ص465). ولكن ما النهار، إن لم يكن ما تمنحه الشمس؟ «توقِّتُ الشمس الزمان الذي يتأول في الهم. ومن خلال ذلك التوقيت ينشأ أكثر المعايير «طبيعية» للزمان ـ وذلك هو النهار...تتأرخن الآنية يوماً فيوماً بسبب طريقتها في تأويل الزمان بتوقيته، وهذه طريقة يظللها الانقذاف إلى الهناك» (ص465).

(46) «وهكذا فحين يقاس الزمان، فإنه يجعل عاماً بطريقة نواجهه فيها في كل مناسبة وفي كل حين وعند كل شخص بوصفه «الآن والآن والآن». وهذا الزمان الذي نحظى به «عالمياً» في الساعات هو شيء نقترب منه بوصفه تعدداً حاضراً ـ تحت ـ اليد من الآنات، برغم أن قياس الزمان لا يتوجه موضوعياً نحو الزمان بذاته» (ص470). ونتائج ذلك فيما يتعلق بكتابة التاريخ متنوعة بحيث تعتمد هذه الكتابة على التقويم والساعات. «من الناحية العملية، كان يكفي لنا أن نشير إلى «الارتباط» العام لاستخدام الساعات مع الزمانية التي تستغرق زمانها. وتماما مثلما ينتمي التحليل الملموس لحساب الزمان الفلكي في تطوره الشامل للتأويل الوجودي ـ الأنطولوجي للكيفية التي تُكتشف فيها الطبيعة، فإن تأسيس المواقيت التأريخية والتقويمية يمكن وضعه في مدار مهام تحليل معرفة علم التاريخ وجودياً» (ص471).

(47) «مع انكشاف العالم، يكون زمان العالم قد جُعِل عاماً، حتى يفهم كل وجود مهتم زمانياً من بين الكيانات في ـ إطار ـ العالم هذه الكيانات احتراساً بوصفها تتواجه في الزمان» (م.ن.).

(48) «ليس لهذا الوجود ـ هناك نهاية يقف عندها تماماً، بل هو يوجد متناهياً» (ص378). واللاتناهي هو نتاج كل من الانحراف والتسوية. كيف يمكن لزمانية غير أصيلة، من حيث هي دخيلة أو غير أصيلة، أن تزمِّنَ زماناً لامتناهياً من المتناهي؟ «فقط لأن الزمان المبدئي الأصلي متناهٍ يستطيع الزمان المشتق أن يزمن نفسه بوصفه لامتناهياً. وفي الترتيب الذي نتناول به الأشياء من خلال الفهم، لا يصبح تناهي الزمان مرئياً تماماً حتى يتكشف أمامنا زمان لا نهاية له، وبذلك نقارن بينهما» (ص379). والوعد بلاتناهي الزمان، الذي يشتقه «الوجود والزمان» من الإخفاق في التعرف على تناهي الوجود ـ نحو ـ الموت، سيربط مباشرة في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» بـ«عدم الانتهاء» المميز لسلسلة الآنات في التصور العادي عن الزمان. ومن باب الاطمئنان، تتعرض محاضرات عام 1927 أيضا لذكر تناسي الآنية لتناهيها الجوهري، ولكنها لا تفعل ذلك إلا لتضيف «ليس من الممكن المضي إلى تفاصيل أكثر هنا عن تناهي الزمان، لأنه يرتبط بالمشكلة العصيبة عن الموت، وليس هذا بالموضع المناسب لتحليل الموت في ارتباطه هذا» (المشكلات الأساسية، ص273). هل يعني هذا أن تناهي الزمان أقل اندماجاً بالوجود ـ نحو ـ الموت في هذه «المحاضرات» منه في «الوجود والزمان»؟ يتلقى هذا التشكيك ما يسنده من الإضافة ـ التي سنعود إليها في الصفحات الختامية ـ عن إشكالية الزمانية والزمانية العميقة. إذ تشير هذه الإشكالية، التي هي جديدة على «الوجود والزمان»، إلى أولية سؤال أفق أنطولوجي يتطعم الآن بالصفة التخارجية للزمان، تنبع فقط من تحليلية الآنية.

(49) «في الطريقة اليومية التي نكون فيها مع آخر ما، تبقى متوالية «الآنات» التي تمت تسويتها غير ملحوظة تماما فيما يتعلق بأصلها في زمانية الآنية الفردية» (الوجود والزمان، ص477).

(50) تحظى هذه الملاحظة بأهمية فائقة بالنسبة لنا لأن مشروعية التاريخ تستدعي هنا باعتبارها «مفهومة على نحو ما كحدوث في إطار الزمان» (ص478). ويلعب هذا النوع من التعريف الغامض للتاريخ دورا مهما في المناقشات التالية لمنزلة التاريخ في علاقته بالظاهراتية التأويلية.

(51) يترجم هيدغر هذه الفقرة على النحو التالي: Das namlich ist die Zeit: das Gezahlte an der im Horizont des Fruher und Spater begegnenden Bewegung. وفي

الترجمة الإنجليزية من «الوجود والزمان» نقرأ ما يلي: (فالزمان هو هذا: ما نعده في الحركة التي نقابلها في إطار أفق السابق والبعد). (ص473). وتوحي هذه الترجمة بغموض تعريف حصلت فيه التسوية من قبل، ولكنها بقيت غير قابلة للتمييز، حتى وإن اعترفت بإمكانية تأويل وجودي. وسوف أحجم عن إصدار حكم محدد حول تأويل التصور الأرسطي للزمان عند هيدغر. وقد وعد هو نفسه بالعودة له في القسم الثاني من «الوجود والزمان» بعد مناقشة قضايا الأنطولوجيا القديمة. وتسد «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» هذه الثغرة (ص232 ـ 256). وتكتسب مناقشة مقالة أرسطو عن الزمان أهمية كبرى في الاستراتيجية التي طورتها محاضرات عام 1927 بحيث إنها تحدد نقطة البدء في طريق العودة من المفهوم العادي عن الزمان إلى مفهوم الزمان المبدئي الأصيل. إذ يدور كل شيء حول تأويل «الآن» الأرسطي. ولدينا أيضا نصوص مهمة كتبها هيدغر عن «الطبيعة» لأرسطو، ترمم السياق القديم لمعنى «الطبيعة» عند الإغريق، التي يزعم هيدغر أن الفلاسفة ومؤرخي الفكر الإغريقي قد أساءوا التعامل معها. انظر: تعليق حول معنى الطبيعة عند أرسطو في كتاب الطبيعة B، 1، محاضرات ألقيت عام 1940، في هيدغر: قضايا2، ترجمة فيديه (باريس غاليمار، 1968)، ص165. وقد نشر الأصل الألماني مع ترجمة إيطالية مقابلة لها غزولي، عام 1958.

(52) «منذ أرسطو وجميع المناقشات عن مفهوم الزمان تتشبث مبدئياً بالتعريفات الأرسطية، أي أنها بأخذها الزمان كموضوعة مركزية لها، تأخذه كما يكشف عن نفسه في الهم الاحتراسي» (الوجود والزمان، ص473). ولن أناقش هنا الملاحظة الشهيرة في «الوجود والزمان» حيث يشار إلى أن «الأسبقية التي منحها هيغل للآن الذي تمت تسويته توضح أنه عند تعريف مفهوم الزمان خاضع لسيطرة الطريقة التي يفهم بها الزمان فهماً عادياً، وهذا يعني أنه هو أيضا تحت سيطرة المفهوم التقليدي عنه» (ص484). ويقدم جاك ديريدا ترجمة وتأويلاً لهذه الملاحظة في (الكتابة والوجود: ملاحظة عن ملاحظة في الوجود والزمان) في «هوامش الفلسفة»، (مطبعة جامعة شيكاغو، 1982)، ص29 ـ 67. وبهذا الصدد، يجب أن نذكر أيضا تفنيد دنيس سوش ـ داغيس على محاججة هيدغر الموجهة ضد طريقة هيغل حول تناول العلاقة بين الزمان والروح، المنشور في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 84 (1979): 101 ـ 120. وأخيرا فقد تناول التأويل الهيدغري لأرسطو مرة أخرى إيمانويل مارتينو: «التصور العامي والتصور الأرسطي للزمان»، أرشيفات الفلسفة، 43 (1980) 99 ـ 120.

(53) على سبيل المثال، هانز رايشنباخ: فلسفة المكان والزمان (نيويورك، 1957)، أدولف غرونباوم: المشكلات الفلسفية عن المكان والزمان (دوردريخت وبوسطن، 1973)، أوليفر بورغار: فكرة الزمان وتناظرها مع المكان (باريس، 1963) والمؤلف نفسه: محاضرتان عن اتجاه الزمان، تأليفات، 35، (1977)، ص129.

(54) إنني أتبنى هنا التمييز الذي أجراه هارفي بارو في كتابه «بناء فكرة الزمان» (ستراسبورغ، 1985).

(55) ستيفن تولمان وجون غودفيلد: اكتشاف الزمان (مطبعة جامعة شيكاغو، 1972).

(56) يستشهد تولمان وغودفيلد بقصيدة لجون دن عن كيف يخفق استملاك العالم (ص77).

(57) المصدر نفسه، ص141 ـ 170.

(58) المصدر نفسه، ص 197 ـ 229.

(59) المصدر نفسه، ص251.

(60) لا تتضح الدلالة الكاملة لهذه المفارقة إلا إذا أخذ السرد، مفهوما بمعنى محاكاة فعل، بوصفه معيار هذا المعنى.

(61) كولنغوود: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1964)، ص17. وانظر مناقشتي له في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(62) لا يبدو لي أن الانقطاع بين زمان بلا حاضر وزمان بحاضر يتعارض مع فرضية فايسكر حول لامعكوسية العمليات الفيزيائية ومنطق الاحتمال الزمني. ووفقاً لفايسكر، تفرض علينا فيزياء الكوانتم (الكم) أن نعيد تأويل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية، التي تربط اتجاه الزمان بالتناقص الحراري لنظام مغلق من خلال الاحتمالات. وهكذا يجب فهم التناقص الحراري لحالة معينة بوصفه مقياسا لاحتمال حدوث هذه الحالة - حيث تتحول الحالات السابقة الأكثر عدم احتمال إلى حالات لاحقة أكثر احتمالاً. فإذا سألنا ما المقصود باللفظين: «السابق» و«اللاحق» اللذين تنطوي عليهما استعارات اتجاه الزمان أو قوس الزمان، فسيجيب الفيزيائي الشهير بأن كل من ينتمي إلى ثقافتنا، وبالتالي كل فيزيائي، يفهم ضمنا الاختلاف بين الماضي والمستقبل. فالماضي أشبه بنظام الوقائع، وهو غير قابل للتغير. أما المستقبل فهو الممكن. إذاً فالاحتمالية هي التناول التكميمي المطبوع رياضياً للإمكانية. وفيما يتعلق باحتمالية الصيرورة، بالمعنى المباشر الذي تأخذها به الفيزياء هنا، فإنها ستكون دائما في المستقبل. ويستتبع ذلك أن الاختلاف التكميمي بين الماضي والمستقبل ليس بنتيجة من نتائج القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. بل هو يشكل بدلا من ذلك وعدها الظاهراتي. فلكوننا نمتلك في البداية فهما لهذا الاختلاف فإننا قادرون على سلوك هذا المسلك مع الفيزياء. وبتعميم هذه الأطروحة، يمكننا القول إن هذا التمييز تكويني بالنسبة للمفهوم العميق عن التجربة. تستمد التجربة العبرة من الماضي للمستقبل. والزمان، بمعنى الاختلاف التكميمي بين الواقعة والاحتمال، هو شرط إمكانية التجربة. ولذلك إذا افترضت التجربة الزمان مسبقا، فإن المنطق الذي نصف به القضايا المعبرة عن التجربة يجب أن يكون منطقا للأحكام الزمانية، أو بعبارة أدق، للتوجهات المستقبلية. انظر: (الزمان، الطبيعة، الميتافيزيقا) في كتاب «تجربة الزمان»، تحرير: لنك، (شنوتغارت، 1984)، ص22. وما من شيء في هذه الحجة يتحدى التمييز بين الآنات من حيث هي غير قابلة للتمييز والحاضر من حيث هو قابل للتمييز. والاختلاف التكميمي بين الماضي والمستقبل هو فعلاً اختلاف ظاهراتي بالمعنى الذي استعمله هوسرل وهيدغر. مع ذلك فإن القضية (الماضي واقعي، والمستقبل ممكن) تقول أكثر من ذلك. فهي تقرن معاً التجربة المعيشة، التي يكتسب فيها التمييز بين الماضي والمستقبل معنى، وفكرة سياق الأحداث، بما في ذلك فكرتا الحالة السابقة والحالة اللاحقة. وتبقى المشكلة التي لها علاقة بانسجام لامعكوسيتين: أي علاقة الماضي/المستقبل على المستوى الظاهراتي، وعلاقة القبل/البعد على مستوى الحالات الفيزياوية، التي تعد فيها الحالات السابقة أكثر عدم احتمال والحالات اللاحقة أكثر احتمالاً.

(63) سنعود باستفاضة إلى مشكلة التوقيت في إطار دراسة شبكة الروابط في المكان عن طريق الفكر التاريخي بين الزمان الكوني والزمان الظاهراتي.

(64) ربما كان هذا هو المعنى الذي يجب أن نعطيه لتعبير (وقائعي) المزعج عند هيدغر. وفي حين أنه يضيف نبرة غريبة على العالمية، وهو مصطلح وجودي، فإنه يتمسك بالعالمية،

بفضل ظاهرة التلويث بين نسقين من الخطاب عن الزمان.

(65) إن اعتراض الدائرية الذي يمكن توجيهه بسهولة لمعكوسية جميع هذه التحليلات ليس أكثر تهديدا هنا مما كان عليه حين أدرت هذه الحجة ضد تحليلاتي الخاصة في القسم الأول من الجزء الأول، حين قدمت مرحلة المحاكاة3. والدائرية علامة صحية في أي تحليل ظاهراتي. ففي كل حدث، يمكن نسبة هذا التشكيك بالدائرية للسمة الملتبسة الأساسية لسؤال الزمان.

المبحث الثاني

(1) الزمان والسرد، 1: 70 ـ 71.

(2) الزمان والسرد، 172 ـ 225.

(3) المصدر نفسه، 2: 100 ـ 152.

(4) المصدر نفسه، 1: 76 ـ 77.

(5) المصدر نفسه، 77 ـ 82.

الفصل الرابع

(1) انظر ما سبق، ص17.

(2) الطبيعة، 4، 12، 220ب1 ـ 222أ9.

(3) قد نصف التحليل التالي بأنه متعالٍ بقدر ما يكون المخاطب فيه هو الجانب الكلي من مؤسسة التقويم. وهكذا يجب أن يتميز دون رفض عن المقاربة التكوينية كما مارسها علم الاجتماع الفرنسي في بداية هذا القرن. إذ عوملت مشكلة التقويم هناك في إطار الأصل الاجتماعي للأفكار الحاكمة، بما فيها فكرة الزمان. ويتمثل الخطر في هذه المدرسة الفكرية في أنها تجعل من الشعور الجمعي لهذه الأفكار جميعاً شيئا ما شبيها بفكرة النوس أو العقل عند أفلوطين. ويتعاظم هذا الخطر عند دركهايم نفسه في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، حيث كان الأصل الاجتماعي والأصل الديني يميلان إلى التداخل والاختلاط. لكنه أقل حضورا في عمل موريس هولباخ الذي أشرنا إليه من قبل (ص257). لقد تم اختزال مشروع التكوين الكلي للمفاهيم إلى مجرد نسب متواضعة، فنسبت الذاكرة الجمعية إلى جماعة محددة، بدلا من نسبتها إلى المجتمع بأسره. على أن مشكلات الأصل في بعض الأحوال طرحت طرحا جيدا من خلال مشكلات البنى. وتمييز اللحظات المختلفة، المتأصلة في تصور الزمان، كما يعبر دركهايم: «لا يكمن فقط في إحياء ذكرى ما، سواء أكانت جزئية أو كلية، للحياة الماضية. بل إن هناك إطارا مجردا وغير شخصي يحيط ليس بوجودنا الفردي وحسب، بل بوجود الإنسانية برمتها. وهو أشبه بخطاطة غير محدودة تنتشر فيها الديمومة كلها أمام العقل، ويمكن تحديد موضع الأحداث الممكنة جميعا في علاقتها بدلالة ثابتة ومحددة...ويكفي هذا وحده لإعطائنا تلميحا أن مثل ذلك الترتيب يجب أن يكون جمعياً» (الأشكال الأولية، ص23). والتقويم هو الأداة المناسبة لهذه الذاكرة الجمعية: «يعبر التقويم عن إيقاع الفعاليات الجمعية، بينما تكمن وظيفته في تأمين اندماجها في الوقت نفسه» (م.ن.). وهنا يتمثل ما يسهم به علم الاجتماع التكويني في طريقة حاسمة لوصف الروابط المستعملة في التاريخ، الذي نحاول تحرير دلالته لا أصله. ويصح قول الشيء نفسه عن

التساؤلات حول تاريخ التقاويم التي ما زالت مستعملة حتى اليوم، من مثل تقويم جوليان غريغوريان (انظر: كوديرك: التقويم، باريس، 1961).

(4) يولي رينيه هوبير في مقالته: «دراسة مختصرة لتمثيل الزمان في الدين والسحر» في كتابه «قطوف من تاريخ الدين» (باريس، 1909)، أهمية كبرى لفكرة المهرجان. وعلى هذا الأساس، يقترح فكرة «تواريخ حاسمة» ترتبط بضرورة إضفاء نسق على دورية المهرجانات. ولا يقل عن ذلك أهمية كون الفواصل بين هذه التواريخ الحاسمة تتحدد بالأثر البعدي للمهرجانات وتتساوى مع بعضها من خلال عودتها، مع التحفظ أن وظيفة التقويم، بالنسبة للدين والسحر، لا تتمثل في قياس الزمان، بقدر ما تتمثل في إعطائه إيقاعاً، ولضمان التفريق بين أيام السعد وايام النحس، وبين الأزمنة الأثيرة والعصية.

(5) في نص مهم بعنوان: «الزمان والأسطورة» (مجلة أبحاث فلسفية، 5، 1935 ـ 36، 235 ـ 51، يؤكد جورج ديموزيل تأكيدا قويا على «اتساع» الزمان الأسطوري، مهما كانت الفروق بين الأسطورة والطقس. وحيث تكون الأسطورة سردا للأحداث التي هي نفسها دورية، يضمن الطقس التطابق بين الدورية الطقسية والأسطورية. وحيث تربط الأسطورة أحداثا فريدة، تنتشر فاعلية هذه الأحداث التأسيسية على امتداد زمان أوسع من زمان الفعل المروي. هنا مرة أخرى، يضمن الطقس التطابق بين هذا الامتداد الطويل للزمان والحدث التأسيسي الأسطوري عن طريق الاحتفال بذكرى ما أو محاكاة ما، إذا تعلق الأمر بأحداث ماضية، أو عن طريق التصور أو التهيئة، إذا تعلق الأمر بأحداث مستقبلية. وفي تأويلية للشعور التاريخي، فإن الاحتفال بذكرى ما، والتحقيق الفعلي، والتصور هي وظائف ثلاث تكمن وراء تقطيع الماضي كتراث، والحاضر كأمر فعلي، والمستقبل كأفق للتوقع وكرؤية قيامية. وحول هذه النقطة انظر ما سيأتي في الفصل العاشر.

(6) إميل بنفنست: «اللغة والتجربة الإنسانية»، ديوجين، العدد 51، (1956): 3 ـ 13، وأعيد نشرها في كتابه (مشكلات في اللسانيات العامة)، باريس، غاليمار، 1974، 2: 67 ـ 78. وسأشير إلى هذا المصدر الأخير.

(7) أستعير مفهوم الاستناد (étayage) هذا من جان غرانيه: خطاب العالم (باريس، سوي، 1977)، ص218.

(8) النص الأساسي هنا هو الفصل الرابع من كتاب شوتز: ظاهراتية العالم الاجتماعي، ترجمة: جورج ولش وفردريك لينارت، مطبعة جامعة نورثويسترن، 1967، ص139 ـ 214: «بنية العالم الاجتماعي: الواقع الاجتماعي كما يُجرّب مباشرة، وعالم الأسلاف، وعالم المعاصرين».

(9) تذكروا النقاش السابق للمشكلة في (الوجود والزمان)، الذي طرحه العبور من الزمانية الفانية إلى التاريخية العامة. ومن الجدير بالذكر أنه في لحظة العبور من فكرة القدر الفردي إلى المصير الجماعي يلمح هيدغر تلميحا وجيزا إلى مفهوم «الجيل» الذي نواجهه في عمل دلتاي كما سأبين فيما بعد: «يمضي المصير القدري للآنية مع وفي داخل «جيله» ليكون الأرخنة الأصيلة الكاملة للآنية» (الوجود والزمان، ص436). ويقر هيدغر في الحاشية بالإحالة إلى دلتاي.

(10) إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ترجمة: تيد همفري، إنديانا بولس، 1983، ص29 ـ 40.

(11) انظر نقاشي لهذه المقالة المهمة في الصفحات التالية.

(12) يناقش دلتاي هذه المشكلة في دراسة مكرسة لتاريخ الأخلاق والعلوم السياسية،

صدرت عام (1875)، وأعيد نشرها في الأعمال الكاملة لدلتاي (لايبزغ، 1924)5: 31 ـ 73. وترتبط سوى صفحات قليلة من هذه المقالة ارتباطا مباشرة بموضوعتنا هنا. وبين المفاهيم المساعدة لهذا التاريخ، يهتم دلتاي اهتماما خاصا بتلك المفاهيم التي تشكل «حمّالات مساق الحركات الفكرية» (المصدر نفسه، ص36). وأحد هذه المفاهيم هو مفهوم الجيل. ويستفيد دلتاي منه أيضا في سيرة شليرماخر دون تقديم تبرير نظري له أو رؤية المصاعب التي ينطوي عليها. أما مقالة منهايم فأعمق تحليلاً: كارل منهايم: «مشكلة الأجيال» في مقالات في علم اجتماع المعرفة (لندن، 1952) ص276 ـ 322. كما يعطي فيها مصادر أخرى للمناقشة التي جرت عام 1927، حين نشرت هذه المقالة للمرة الأولى.

(13) لقد لاحظ مفكرونا قلة عدد الأفراد الذين ينتمون إلى فئة عمرية واحدة ويكونون معاصرين لبعضهم، كما لاحظوا كيف أن أفرادا من أعمار مختلفة يشتركون بمثل فكرية في لحظة تاريخية معينة. ويجد منهايم في عمل مؤرخ الفن بنتر فكرة لاتعاصرية المتعاصرين (في مقالته «مشكلة الأجيال»، ص285). وقرابتها من مفهوم هيدغر عن المصير ليست بخافية. ويستشهد منهايم بنص هيدغر من «الوجود والزمان» الذي ناقشناه سابقا في الفصل الثالث.

(14) حول الجوانب البيولوجية والنفسية والثقافية والروحية لفكرة النمو والكبر ما زال كتاب ميشيل فيلبرت: مقاييس الأعمار (L'Echelle des ages) (باريس، 1968) العمل النموذجي.

(15) لا يجعل دلتاي من فكرة الاستمرارية هذه، التي تتيح له المقاطعات والتراجعات، والتجديدات اللاحقة، والانتقالات من ثقافة إلى أخرى فكرة صارمة جدا. والشيء الجوهري أن الارتباط بين القديم والجديد لا يعاني من انقطاع تام. وسأتناول فيما بعد (الفصل التاسع) مرة أخرى مناقشة مشكلة الاستمرارية في التاريخ.

(16) يتمثل مرجعه في التأمل الخامس من كتاب هوسرل «تأملات ديكارتية» حيث يحاول هوسرل أن يعطي لمعرفتنا بشخص آخر نصابا حدسيا يجعلها ترقى إلى المستوى نفسه الذي يجري فيه التأمل الذاتي، عن طريق تمثيل بالمماثلة لظاهرة الازدواج. لكن شوتز، خلافا لهوسرل، يعد مشروع تشكيل تجربتنا بالآخر في إطار وبدءا من الشعور الذاتي أمرا عديم النفع ولا جدوى منه، بل ضارا. وتجربة وجود الشخص الآخر، في رأي شوتز، معطى لا يقل بدائية وأصالة عن تجربة وجود الذات، وينبغي أن تضاف لها مباشرة. لكن هذه المباشرة لا تتطابق تطابقا تاما مع العملية المعرفية كما في الإيمان العملي. ونحن نؤمن بوجود ذلك الشخص لأننا نمارس تأثيرنا عليه ومعه، ولأننا نتأثر بأفعال ذلك الشخص. بهذا المعنى، يعيد شوتز اكتشاف بصيرة كانط العظيمة في كتابه «نقد العقل العملي»: القائلة إننا لا نعرف الشخص الآخر، لكننا نتعامل معه أو معها، كشخص أو شيء. ويتم الإقرار بوجود الآخر ضمناً بكوننا نتجه بذواتنا نحو ذلك الشخص بطريقة أو أخرى.

(17) عند فيبر أيضا يشكل «التوجه نحو الآخر» بنية العمل الاجتماعي (انظر الاقتصاد والمجتمع، تحرير: غونتر روث وكلوس فتش، ترجمة: فيشوف، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1978). فنحن عمليا نؤثر ونتأثر بالشخص الآخر.

(18) الأخلاق، القسم الثاني، في: الأعمال الأساسية لبندتو اسبينوزا، ترجمة: إيلوز (نيويورك، 1955)، 2: 82.

(19) لا يصح أن نقول إن الخيال لا يلعب دورا في هذه العلاقات التي يعتبرها شوتز

مباشرة. وتتطلب دوافعي أصلا، إذا ما أريد لها أن تكون واضحة، نوعا من إعادة التفعيل الخيالية. وكذلك الحال مع شريكي. على سبيل المثال، حين أوجه إليك سؤالاً، فأنا أتخيل في زمن المستقبل التام كيف ستكون قد أجبت عنه. وبهذا المعنى تكون حتى العلاقة الاجتماعية التي يزعم أنها مباشرة ملأى بالوساطات الرمزية أصلا. ويتأكد التزامن بين تياري شعور عن طريق المقابلة بين الدوافع المتطلعة في أحدهما والدوافع التفسيرية في الآخر.

(20) «على العكس تماما، فكل تجربة عن المعاصرين هي تجربة تنبؤية بطبيعتها. فهي تتكون من خلال أحكام تأويلية تتضمن معرفتي الكاملة بالعالم الاجتماعي، وإن تكن بدرجات مختلفة من الوضوح» (المصدر نفسه، ص183). من الجدير بالانتباه بشكل خاص أن شوتز ينسب ظاهرة «التعرف» إلى هذا المستوى المجرد، بمعنى مختلف عن المعنى الذي أعطاه لها هيغل، من حيث هو «مركب من تأويلاتي الخاصة لتجاربه» (ص184). في حين أن تعبيره هو «مركب تعرف» (المصدر نفسه).

(21) إنني أتابع التمييز الواسع في تحليل شوتز بين توجه ـ النحن وتوجه ـ الهم، بين نوع مباشر من التوجه وشكل مجهول قائم على التنميطات. ويولي شوتز عناية كبرى لاستيضاح هذا التضاد بدراسة دقيقة (يتألق فيها بحق) لدرجات المجهولية في عالم المعاصرين. والنتيجة هي سلسلة من المجازات التي تضمن مواصلة السير نحو المجهولية التامة. على سبيل المثال، بعض الأشكال الجمعية ـ مجلس حكم، دولة، أمة، شعب، طبقة ـ ما زالت قريبة جدا منا بحيث نعزو لها الأفعال المسؤولة من خلال المماثلة. بينما تقف الأهداف الاصطناعية (مثل المكتبات) قريبة من قطب المجهولية.

(22) من الغريب أن شوتز لا يكاد يقول شيئا عن عالم الأخلاف. ولا شك أن ذلك عائد إلى أنه يعتبر الظاهرة الاجتماعية شيئا قد تشكل من قبل. ولهذا السبب لا تتداخل إلا بالزمان وصولا إلى الآن الحاضر. ولكنه يعود أيضا إلى أنه يؤكد تأكيدا كبيرا على الجانب المكتمل المحدد أصلا من الماضي. (وهذا شيء موضع جدال وغير مبتوت به، ما دام معنى الماضي بالنسبة لنا يعاد تأويله باستمرار). ولهذا السبب فإن المستقبل عند شوتز يجب أن يكون غير محدد تماما وغير قابل للتحديد أيضا (المصدر نفسه، ص214). (وهكذا يكون المستقبل أيضا غير مبتوت به، ما دام يرتبط عبر توقعاتنا، ومخاوفنا، وآمالنا، وتنبؤاتنا، وخططنا في الأقل ارتباطا جزئيا بأفعالنا). ويمكن القبول بأن عالم الأسلاف غير تاريخي من حيث التعريف، وأن كونه يبقى متحررا تحررا مطلقا موضع خلاف ضمناً. وسأركز لاحقا على تأملات رينهارت كوسيلك عن أفق التوقع لتزوير مفهوم أكثر توازنا وأكثر اكتمالا عن عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاف. وتكمن مساهمة شوتز الكبرى في كونه رأى، على أساس ظاهراتية لتفاعل الذوات ما زالت هوسرلية الطابع، الدور الانتقالي الذي تؤديه السمة المغفلة بين الزمان الخاص والزمان العام.

(23) نقد شهادة الشهود الأحياء مهمة أكثر صعوبة، بسبب الاختلاط الذي لا فكاك منه بشبه ـ الحاضر، الذي يتم تذكره كما عيش فعلا وجرِّب في لحظة الحدث، من مجرد ترميم قائم على أساس الوثائق، ومن دون اعتبار التشويهات الناتجة عن انتقاء قائم على المصلحة، أو تغافل الذاكرة.

(24) «ما دامت معرفتي بعالم الأسلاف تصلني من خلال الإشارات، فإن ما تدل عليه هذه الإشارات هو شيء مغفل ومنفصل عن أي تيار شعوري» (المصدر السابق، ص209).

(25) فلنتذكر نقاشنا لرائعة بروديل: «عالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني»، ترجمة: سيان رينولدز (نيويورك، 1972)، في الجزء الأول من هذا الكتاب. ولقد قلنا هناك إن البحر المتوسط نفسه هو البطل الحقيقي لهذه الملحمة، التي تنتهي حين يغير صدام القوى العظمى المسارح. من يقضي نحبه في هذا العمل؟ الجواب تحصيل حاصل: ما من أحد يموت سوى الفانين. لقد رأينا هؤلاء الفانين يعبرون الجبال والوديان والسهول، برفقة البدو والرعاة. رأيناهم يجتازون السهول السيالة، وهم يقودون «الحيوات الخطرة» (المصدر نفسه، ص139)، على جزر معادية، يكدحون فوق مسالك برية وبحرية. ولقد قلت إنني لم أشعر بالآلام التي يعانيها الناس كما شعرت بها في القسم الأول من الكتاب المعنون: «دور البيئة»، إذ يشرف الناس هناك على حافة الحياة والموت. فهل كان بروديل سيدعو القسم الثاني من كتابه باسم «المصائر الجمعية والاتجاهات العامة» لو لم يكن العنف والحرب والاضطهاد تحيل القارئ بلا توقف رجوعا من المصائر الجمعية التي تصنع التاريخ الأرضي إلى المصير الفردي للكائنات الإنسانية، التي يعاني كل منها ويموت كل منها؟ وقوائم الشهداء، أولئك الشهود، من المغاربة واليهود، تجعل الرابطة بين المصير الجماعي والقدر الفردي رابطة لا انفصام لها. وهذا هو السبب في أن بروديل، وهو يتأمل في معنى عمله، يسأل ما إذا كان بتصغيره دور الأحداث والأفراد قد أنكر أهمية الحرية الإنسانية (ص1243)، وقد نسأل بدلا من ذلك، إن لم يكن الموت الذي يسيء التاريخ تناوله هو ذكرانا للموتى. وليس له من خيار غير ذلك، ما دام الموت يشير إلى الرابطة السفلى من ذلك التاريخ التفصيلي الذي تسعى إعادة البناء التاريخي ككل إلى الانفصال عنه. مع ذلك فإن همسة الموت هي التي تبعد بروديل من إقامة «بنيويته» على مقاربة تتسبب تحت الاسم نفسه في الوقت الحاضر ببعض الخلط في العلوم الإنسانية الأخرى، وما يتيح له الخلاص إلى القول: «إنه لا ينحو نحو التجريد الرياضي للعلاقات المعبر عنها بوصفها وظائف، بل بدلا من ذلك نحو مصادر الحياة نفسها في أكثر تعابيرها ملموسية ويومية واستعصاءا واستقلالا» (ص1244).

(26) انــظــر: Francois Wahl, "Les ancêtres, ça ne se représente pas," in L'Interdit de la représentation (Paris: Seuil, 1984), pp. 31-62.

(27) مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ص30، والتأكيد لي.

(28) الموسوعة العالمية، (باريس، 1968)، 2: 231.

(29) الموسوعة البريطانية (شيكاغو، 1971)، 2: 326.

(30) ستيفان تولمان: استعمالات الحجة (مطبعة جامعة كامبرج، 1958) ص94 ـ 145.

(31) حول تشكيل الأراشيف، انظر: شيلنبرغ: الأراشيف الحديثة: المبادئ والتقنيات (مطبعة جامعة شيكاغو، 1975)، وإدارة الأراشيف (مطبعة جامعة كولومبيا، 1965).

(32) انــظــر: "Documento/Monumento," Enciclopedia Einaudi (Turin: Einaudi), 5:38-47.

(33) مثل هذه الفجوة تقترحها خاتمة مقالة لوغوف: «إن الوثيقة التي تمتد إلى ما وراء النصوص التقليدية ـ التي هي نفسها متحولة بقدر ما ينكشف التاريخ التكميمي عن كونه ممكنا وذا صلة ـ إلى المعطيات لا بد أن تعامل بوصفها وثيقة/نصبا. وعندها تلح الضرورة على توسيع مذهب جديد قابل لتحويل هذه الوثائق/النصب من مستوى الذاكرة إلى مستوى العلم التاريخي» (ص47). أما الافتراض الضمني هنا فهو النقيض كما قدمه ميشال فوكو في كتابه «حفريات

المعرفة»، ترجمة: سمث، نيويورك، 1972، بين استمرارية الذاكرة وانقطاع التاريخ التوثيقي الجديد. «ليست الوثيقة بالوسيلة المحظوظة لتاريخ هو في الأساس والجوهر ذاكرة، التاريخ طريقة من الطرق التي ينظم بها مجتمع من المجتمعات نفسه ويغلفها بكتلة من الوثائق التي يرتبط بها ارتباطا وثيقاً» (ص6، وقد استشهد به لوغوف، ص45). مع ذلك، يقبل لوغوف بهذا التضاد بين الذاكرة، التي يفترض أن تكون استمرارية، والتاريخ الذي صار انقطاعاً، ولا يبدو أنه يستبعد إمكانية أن يسهم انقطاع التاريخ، بصرف النظر عن خلاصه من الذاكرة، في إغنائها بانتقادها. «تميل الثورة التوثيقية إلى بلورة وحدة معلومات جديدة. وبدلا من أن تفضي إلى الحدث والتاريخ الخطي، وإلى الذاكرة المتواصلة، يعبر الموقف الأثير إلى المعطى، الذي يفضي إلى السلسلة وإلى تاريخ انقطاعي. تعيد الذاكرة الجمعية تقييم نفسها، فتنظم نفسها في إرث ثقافي. وتختزن الوثيقة الجديدة في أصول المعطيات، ويعتنى بها عن طريق مثل هذه البنى. هنا يكون قد ظهر حقل دراسي جديد، حقل ما زال يدرج في خطواته الأولى، وهو ينبغي أن يجيب بألفاظ معاصرة عن مطاليب الحسابات، كما يرد على الانتقادات التي تزداد باستمرار لتأثيره في ذاكرتنا الجمعية» (ص42). سنناقش فيما بعد التضاد الذي يجريه فوكو بين استمرارية الذاكرة وانقطاع تاريخ الأفكار، في سياق تحليل مكرس لفكرة التراث، بسبب الموضع الذي تحتله فكرة الانقطاع هناك (انظر: الفصل العاشر).

(34) يعج كتاب مارك بلوخ: صنعة المؤرخ، ترجمة: بتنام (نيويورك، 1953)، بعدد من المصطلحات المترادفة مع بعضها، مثل: الشهادة، البقايا، الشواهد، المخلفات، وأخيراً: الآثار (أو كما في الترجمة الإنجليزية للكتاب: المسالك). «ما الذي نعنيه فعلا بالوثيقة، إن لم تكن مسلكاً أو علامة يمكن أن تدركها الحواس، وقد خلفتها وراءها ظاهرة لا يمكن الوصول إليها في ذاتها؟» (ص55). كل شيء تم قوله هنا. ولكنه يظل لغزاً عصياً.

(35) إميل ليتريه: معجم اللغة الفرنسية، (باريس، 1965)، 7: 1164 ـ 65.

(36) ج. أوستن: كيفية صنع الأشياء بالكلمات، تحرير: أرمسون (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1965).

(37) انظر المصدر السابق، الفصل 3، الملاحظة 34.

(38) الوجود والزمان، ص 432.

(39) تذكروا النص الذي استشهدنا به سابقا: «نحن نجادل بأن ما هو تاريخي في الدرجة الأولى هو الآنية (الدزاين). وهذا يعني أن ما هو تاريخي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في داخل ـ العالم، ولا يتمثل فقط في الزاد والمعدات الجاهزة ـ لل ـ يد، بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضا في الطبيعة المحيطة بوصفها تربة التاريخ نفسها»، (المصدر السابق، ص433).

(40) يهم ما يتبقى من الفقرة المذكورة مباشرة مقترحي عن الأثر بوصفه مقولة واحدة عن الزمان التاريخي: «فهو ينتمي إلى نمط من وجود الآنية المعتدل، وإلى ذلك الفهم للوجود الذي غالبا ما يطغى تقريبا. وهكذا فإن **التاريخ** يكاد في الجزء الأكبر منه يصبر مفهوماً **على نحو عام** بوصفه حدوثاً **في الزمان**» (المصدر السابق، التأكيد له).

(41) تحمل الصعوبة في تثبيت استعمال مصطلح (faktisch) في (الوجود والزمان) دليلا على هذه الواقعة.

(42) إيمانويل ليفيناس: «الأثر»، في «إنسانية الإنسان الآخر، مونتبليه، 1972»، ص57 ـ 63.

(43) كما كانت الحال في كل عمل من الأعمال الثلاثة التي تأملناها عند نهاية القسم الثالث في الجزء الثاني: السيدة دالاواي، والجبل السحري، والبحث عن الزمن الضائع.

الفصل الخامس

(1) مع بعض الاستثناءات القليلة، تشير التحليلات التالية، دون اقتباس صريح، إلى النصوص الأدبية التي حللناها في نهاية القسم الثالث من الجزء الثاني والنظريات الظاهراتية التي ناقشناها في بداية القسم الرابع من هذا الجزء.

(2) يعني منهج التلازم أننا يجب أن نكون متنبهين حصراً للاكتشافات التي قدمها القصص بذاته، وإلى الدروس الفلسفية المستقاة منها، قياسا بجميع المحاولات، التي مهما كانت درجة مشروعيتها في إطارها الخاص، لاستكشاف تأثير فلسفي في أصل العمل الأدبي موضوع الاعتبار. ولقد عبرت في مناسبات عدة عن الأسباب التي دعتني لاتخاذ هذا الموقف. انظر: الزمان والسرد، ج2، ص 190.

(3) تستدعي مقارنة هذا الحل بالحل الذي يسهم به التاريخ في التباسات الزمان أن نتأمل في هذه الالتباسات بترتيب معاكس لذلك الترتيب الذي واجهناه في التباسية الزمان. ونحن بهذه الطريقة ننتقل من الالتباسات التي تبتكرها الظاهراتية إلى الالتباسات التي تكتشفها. والحسنات التعليمية للاستراتيجيا التي تبنيناها هنا ليست بالأمر الهين. في المحل الأول، نحن نمضي قدماً نحو المبدأ الكامن وراء التفاوت بين القصص والتاريخ. ثانياً، نتحاشى فخ حصر القصص بإخراج الشعور الداخلي بالزمان، وكأن وظيفة القصص، فيما يتعلق بالخصومة بالمنظورات المتصارعة عن الزمان، كانت محصورة بتراجع بسيط خارج حقل الصراع. ولكن الأمر، على العكس من ذلك، فللسرد أن يقوم باستكشاف هذه الخصومة نفسها بطريقته الخاصة، باقتراح تنويعات محددة عليها. وأخيراً، فإن معالجة القصص لهذه الالتباسات المكوّنة للزمان الظاهراتي تكتسب مزيداً من الوضوح نتيجة لوضعها على خلفية المواجهة، في قلب القصص، بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني. وهكذا سينبسط أمامنا كامل نطاق الأوجه اللاخطية للزمان.

(4) انظر: هوسرل: أفكار، الفقرة 111.

(5) الزمان والسرد، ج1، ص87.

(6) انظر: فيرنان: الأسطورة والفكر لدى الأغريق، (لندن: روتلج وكيغان بول، 1983)، ص88 ـ 91. وفي هذه المرحلة من تشخيصات الزمان، يبدأ القصص بتجديد علاقاته بالأسطورة.

(7) حول هذه التعبيرات الشعارية لدى بروست، انظر: هانز ـ روبرت ياوس: الزمان والذكرى في البحث عن الزمن الضائع لدى مارسيل بروست (Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu)، هيدلبرغ، 1955.

(8) عن هذا التعبير المستعار من دلتاي: (تلاحم الحياة) انظر ما سبق ص111. وسأعود في ما يأتي من هذا العمل إلى المشكلة نفسها تحت عنوان جديد، هو: الهوية السردية. وستتوّج هذه الفكرة وحدة التاريخ والقصص تحت درع ظاهراتية الزمن.

الفصل السادس

(1) كارل هيوسي: أزمة النزعة التاريخية (توبنغن، 1932)، ص48.

(2) «المفاهيم التاريخية مفاهيم (Vertreungen) يقصد منها أن تدلّ على ما كان موجودا ذات مرة بطريقة أكثر تعقيدا من ذي قبل منفتحة على الوصف الذي لا يستنفد» (م.ن.). وخلافا لثيودور لسنغ، الذي يضفي لديه التاريخ وحده المعنى على ما لا معنى له، فإن هذا التمثيل (المواجه) (Gegenüber) يفرض اتجاها تصحيحيا على البحث التاريخي، مزيلاً إياه من الاعتباطية التي يبدو أنها تؤثر في عمل الانتقاء والتنظيم الذي يؤديه المؤرخ. وإلا فكيف يستطيع عمل مؤرخ أن يصحح عمل مؤرخ آخر ويزعم أنه أكثر قربا منه مما حصل؟ وقد التقط هيوسي أيضا رؤية تلك السمات التي يتميز بها التمثيل (المواجه) (Gegenüber) والتي تجعل من النيابة عن لغزا في المعرفة التاريخية، وهي تحديدا بمتابعة ترولتش، الغنى الفائض في التمثيل (Gegenüber)، الذي يجعله يميل نحو جهة ما لا معنى له، بالإضافة إلى البنى المتعددة المعاني للماضي، التي تجذبه نحو المعقولية. وبوجيز العبارة، يتألف الماضي من «كثرة من الاستشهادات الممكنة للتصور التاريخي» (ص49).

(3) يوجد مصطلح (represetance) أي التمثيل لدى فرانسوا فال، (تحر): ما هي البنيوية؟ باريس، 1968، ص11.

(4) من هذه الناحية، يشكل كتاب بلوخ (صنعة المؤرخ) مصدرا كاشفا. فهو يعي وعيا تاما مشكلة الأثر، التي تظهر عنده بتأثير فكرة الوثيقة: «ما الذي نعنيه حقاً بالوثيقة، إن لم تكن أثراً، أي علامة يمكن أن تدركها الحواس، خلفتها وراءها ظاهرة لا يمكن الوصول لها في ذاتها؟» (ص55). وسرعان ما تتحول هذه الإشارة الملغزة إلى فكرة ملاحظة غير مباشرة مألوفة في العلوم التجريبية، مثلما يعتمد الفيزيائي، على سبيل المثال، أو الجغرافي على ملاحظات يجمعها الآخرون. بالطبع لا يستطيع المؤرخ، خلافا للفيزيائي، أن يستفز مظهر الأثر. غير أن نقيصة الملاحظة التاريخية هذه يتم التعويض عنها بطريقتين: إذ يستطيع المؤرخ أن يضاعف عدد تقارير الشهود ويواجه بينهم. وبهذا المعنى يتحدث بلوخ عن بيّنة تلتئم من «مصادر من أنواع مختلفة» (ص67). وفوق كل شيء، فهو يؤكد على تلك الوثائق التي تمثل «شهوداً بالرغم منهم» (ص61)، أي تلك الوثائق التي لم يرد منها أن تخبر أو تعلم معاصريها ولا مؤرخي المستقبل. برغم ذلك، فإن هذا الاهتمام، بالنسبة للبحث الفلسفي في الأهمية الأنطولوجية لفكرة الأثر، بالإشارة إلى الكيفية التي تنتمي بها المعرفة من خلال الأثر إلى عالم الملاحظة تميل إلى إخفاء الصفة الإلغازية لفكرة أثر الماضي. وتعمل الشهادات الموثقة عمل ملاحظات شهود العيان. فنحن نرى الأشياء بعيني شخص آخر. وهكذا يُخلق وهم التعاصر الذي يتيح لنا المساواة بين المعرفة من خلال الآثار والمعرفة بالملاحظة غير المباشرة. مع ذلك، لم يفهم الرابطة بين التاريخ والزمان أحد كما فهمها مارك بلوخ حين يعرف التاريخ بأنه علم «الناس في الزمان» (ص27).

(5) كولنغوود: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1956)، عمل ظهر بعد وفاة مؤلفه، وقد نشر أولاً بتحرير نوكس عام 1946، اعتماداً على سلسلة محاضرات كتبها كولنغوود عام 1936 عندما كان أستاذا للفلسفة الميتافيزيقية في أوكسفورد، ثم راجعها عام 1940. وقد جمع إليها المحرر في القسم الخامس «ملحقاً» يضم أكثر الأجزاء نسقية في العمل الذي أنهاه كولنغوود (ص205 ـ 324).

(6) في الخطة التي تبناها محرر كتاب «فكرة التاريخ»، يلي المقطع الخاص بـ«التاريخ بوصفه تفعيلاً لتجربة الماضي» صراحة المقطع الخاص بـ«الخيال التاريخي» (ص231 ـ 249) الذي كان المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كولنغوود في أوكسفورد، والمقطع الخاص بـ«البينة التاريخية» حيث

تتم مقابلة مفهوم التاريخ الإنساني بمفهوم الطبيعة الإنسانية، وحيث يتم الاهتمام بمفهوم التفعيل مباشرة ودون المرور بتأمل الخيال. ويكون نسق هذا الترتيب ذا معنى، إذا كان التفعيل، دون تشكيل الإجراء المنهجي المميز للتاريخ، يجد غايته ومكانته في المعرفة. وبغية التأكيد على الطبيعة الفلسفية للتفعيل أكثر من الطبيعة الإبستمولوجية، سأتبع النسق التالي: البينة التوثيقية، الخيال التاريخي، التاريخ بوصفه تفعيلاً لتجربة الماضي.

(7) لا يكمن السؤال، بالنسبة لكولنغوود، في معرفة الكيفية التي يجب بها تمييز التاريخ عن العلوم الطبيعية، بقدر ما يكمن في إمكان وجود معرفة أخرى للإنسان غير المعرفة التاريخية. وهو يقدم إجابة سلبية بوضوح عن هذا السؤال، لسبب بسيط جدا: وهو أن مفهوم التاريخ الإنساني يأتي ليحتل المكان الذي خصصه لوك وهيوم لمفهوم الطبيعة البشرية: «تكمن الطريقة المثلى للعقل الباحث في اتباع مناهج التاريخ» (ص209). «التاريخ هو ما تريده علوم الطبيعة الإنسانية أن يوجد» (م.ن.). «ينحل علم العقول الإنسانية في التاريخ» (ص220). ويسمي كولنغوود «تأويل البينة» ما أسميه هنا بالبرهان التوثيقي. وهو يقول بهذا الخصوص: «البينة هي الاسم الجمعي للأشياء التي تدعى إشارياً بالوثائق، والوثيقة شيء يوجد هنا والآن، من النوع الذي يستطيع المؤرخ، من خلال التفكير فيها، أن يحصل على إجابات عن الأسئلة التي يسألها بخصوص أحداث الماضي» (ص10).

(8) الطابع السيميائي لهذه المشكلة واضح، برغم أن كولنغوود لا يستخدم هذه المفردة. فالتغيرات الخارجية ليست ما يتأملها المؤرخون، بل ما ينظرون من خلالها ليميزوا الفكر الذي يكمن فيها (ص214). وهذه العلاقة بين الخارج والداخل تتجاوب مع ما يسميه دلتاي بالتعبير.

(9) إليزابيث أنسكوم: القصد (أوكسفورد، 1957)، ص72.

(10) «الفلسفة تأملية.. تفكر في الفكر» (فكرة التاريخ، ص1). وعلى الصعيد التاريخي، فإن ما يمثله البرهان هو «الماضي الذي يتألف من أحداث جزئية في المكان والزمان، لم تعد تحدث» (ص5). أو ثانية: «أفعال الكائنات الإنسانية التي قامت بها في الماضي» (ص9). ويكمن السؤال في «كيف يعرف المؤرخون؟ وكيف يحيطون فهماً بالماضي؟» (ص3). والتأكيد على جانب الماضي يعني أن السؤال لا يعنى به إلا أناس يتميزون بصفتين: الأولى يجب أن يكونوا مؤرخين لهم خبرة بمهنتهم، والثانية يجب أن يكونوا فلاسفة مؤهلين للتأمل في مثل هذه التجربة.

(11) «كل تفكير هو تفكير نقدي، ولذلك فالفكر الذي يعيد تفعيل أفكار الماضي ينتقدها، وهو يعيد تفعيلها» (ص216). وإذا كان السبب حقاً من داخل الحدث، فإن جهدا طويلا من التأمل وحده يتيح لنا أن نتخيل أنفسنا في هذا الوضع، أي أن نفكر في داخل أنفسنا ما عسى فكر به فاعل فكر الماضي باعتباره مناسبا للقيام به.

(12) تضع العلاقة بين البينة التاريخية والخيال التاريخي البحث التاريخي بأسره في إطار منطق الأسئلة والأجوبة. وقد قدم كولنغوود هذا المنطق في كتابه «سيرة ذاتية» (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1939). ويحيطه غادامر بالإجلال لكونه محاولة لجعل هذا المنطق مساوياً للمنهج الجدلي عند أفلاطون، بعد إخفاق محاولة هيغل. وكولنغوود، من هذه الناحية، مجرد بشير: «فالسؤال والبينة في التاريخ أمران متلازمان. وكل شيء هو بينة تمكنك من الإجابة عن سؤالك ـ السؤال الذي تسأله الآن» (فكرة التاريخ، ص281).

(13) يستطيع كولنغوود حتى اللجوء إلى قول كانط عن الخيال إنه «ملكة عمياء ولكنها لا

يستغنى عنها» حيث «تقوم بالعمل الكامل للبناء التاريخي» (ص241). فللخيال التاريخي وحده «مهمته الخاصة بتخيل الماضي» (242). هكذا نكون على الجهة الأخرى المقابلة لفكرة شهادة شهود العيان التي تنقلها مصادر موثوق بها. «ولذلك فنحن نفتقر إلى المعطيات» (ص249). وتبرز المثالية المتأصلة في هذه الأطروحة عن خيال قبلي في السطور الختامية من المقطع المكرس له: «يجب أن نعتبر خيال المؤرخ صورة من صور الفكر المستقل بذاته، والمحدد لذاته، والمسوغ لذاته» (ص249). بل يجب أن نمضي أبعد من ذلك إلى شبه ـ المماهاة بين عمل المؤرخ وعمل الروائي لإنصاف مفهوم التفعيل: «فكلٌ من الرواية والتاريخ يفسر ذاته، ويسوغ ذاته، وهو نتاج فعالية مستقلة توثق ذاتها، إذ تتمثل هذه الفعالية في كلتا الحالتين في خيال قبلي» (ص246).

(14) من هذه الناحية، يشكل اقتراح ريكس مارتن في كتابه «التفسير التاريخي: التفعيل والاستنتاج العملي» (مطبعة جامعة كورنيل، 1977) للتقريب بين التفعيل والاستنتاج العملي، أهم محاولة مفيدة أعرفها لربط كولنغوود بفلسفة التاريخ عند دانتو وولش وقبل ذلك عند فون رايت. إذ يجب التفكير معاً وفي وقت واحد بالخيال والاستنتاج العملي والتفعيل.

(15) إن الدستور الروماني، أو تعديلاته التي أدخلها أوغسطس، حين يعاد التفكير فيه، يمثل موضوعاً لا يقل أبدية عن أبدية المثلث عند هوايتهد: «فالخصوصية التي تجعل منه تاريخياً ليست حدوثه في الزمان، بل حقيقة صيرورته معروفاً لنا من خلال إعادة تفكيرنا بالفكر نفسه الذي خلق الوضع الذي نبحث فيه الآن، وبالتالي القدرة على فهم هذا الوضع» (فكرة التاريخ، ص218).

(16) «وهكذا فالعملية التاريخية هي العملية التي يخلق بها الإنسان لنفسه هذا النوع أو ذاك من الطبيعة البشرية بإعادة خلق الماضي الذي هو وريثه في فكره الخاص» (ص226). «ويجب أن يعيد المؤرخ تفعيل الماضي في عقله الخاص» (ص282). وهكذا تميل فكرة التفعيل إلى أن تحل تماما محل الشهادة، التي تكمن قوتها في حفظ آخرية الشهادة وآخرية ما تحققه هذه الشهادة.

(17) يستخدم كتاب «فكرة التاريخ» تعبيرات متكافئة متعددة: «فموضوع التاريخ» ليس بالفعل الفردي كما حدث، بل هو «الفعل الفكري نفسه في بقائه وحياته في مختلف الأزمنة ولدى مختلف الأشخاص» (ص303). ويعني هذا التعرف على «فعالية الذات بوصفها فعالية فريدة تدوم عبر تعدد أفعالها» (ص306). وهذا الموضوع «يجب أن يكون من النوع الذي يستطيع إحياء نفسه في ذهن المؤرخ، ويجب أن يكون ذهن المؤرخ موطن هذا الإحياء» (ص304). «إذاً فالمعرفة التاريخية لها فكرها كموضوع خاص بها، لا الأشياء التي تم التفكير بها، بل فعل التفكير نفسه» (ص305).

(18) يكتسب الاهتمام بالتنائي صبغة قوية جدا لدى المؤرخين الفرنسيين. فيوصي فرانسوا فوريه في بداية كتابه «تأويل الثورة الفرنسية»، ترجمة: فورستر، مطبعة جامعة كامبرج، 1981، بأن الفضول العقلي يجب أن يقلع عن التمجيد والتبخيس. وإذا استعملنا العنوان الفرنسي لأحد كتب جاك لوكوف (وهو المترجم إلى الأنجليزية بعنوان: الزمان والعمل والثقافة في القرون الوسطى، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980)، فإن هناك «عصوراً وسطى أخرى» (Un autre Moyen Age) غير العصور الوسطى التي نعرفها. يقول بول فين في كتابه (اختراع الاختلافات: باريس، 1976): «لقد وجد الرومان على نحو دخيل واعتيادي معاً تماماً كما وجد التبتيون، مثلاً، أو ماساكوارا، لا أقل ولا أكثر، لذلك يصبح من المستحيل أن نعدهم نوعاً من النموذج الرائد» (ص8).

(19) كان هذا النموذج من الإغراء بحيث إنه صار مصدر إيحاء لريمون آرون وهنري مارو.

والجزء الأول من المبحث الثاني من كتاب آرون «مدخل إلى فلسفة التاريخ»، ترجمة: جورج إرون، (بوسطن، 1960)، المعنون: «من الفرد إلى التاريخ»، ينطلق من المعرفة الذاتية إلى معرفة الآخرين، ومن هناك إلى المعرفة التاريخية. صحيح أنه تميل حجته في تفاصيلها إلى الكف عن المتابعة الظاهرة للتقدم وفق هذه الخطة، ولكن لكون توافق الذات مع ذاتها أمراً مستحيلاً، يشكل الآخر وسيطاً حقيقياً بيني وبين نفسي. ومعرفتنا بالآخرين، بدورها، لا تضيف أبداً انصهار الضمائر، بل هي تتطلب دائماً وساطة العلامات، وبالتالي، فالمعرفة التاريخية، القائمة على أساس أعمال تنبع من مثل هذه الضمائر، تنكشف بأنها لا تقل أصالة عن معرفة الآخرين والمعرفة الذاتية. وهكذا فإن نموذج الإحياء، عند آرون، «ليس بشيء يتعذر الوصول إليه مثلما هو ليس بغريب عن التاريخ» (ص77). وإذا كان فهم الآخرين، عند هنري مارو، من ناحية أخرى، يظل النموذج الأساسي للمعرفة التاريخية، فذلك لأسباب لها علاقة بإقران الإبستمولوجيا بالأخلاق في المعرفة التاريخية. إذ يشترك فهم الآخرين اليوم وفهم أناس الماضي بالجدل (الأخلاقي في جوهره) عن المطابق والآخر. فمن ناحية، نحن نعرف في الأساس ما يشبهنا، ومن ناحية أخرى، يتطلب فهم الآخرين أن نمارس تعليقاً منهجياً لما نؤثره بغية فهم الآخر بوصفه شخصاً سوانا. وهذا الطابع التشكيكي في كتابة التاريخ الوضعوية هو الذي يمنعنا من التعرف على الهوية في رباط الصداقة الذي يجمع بيننا وبين الآخرين اليوم، وبيننا وبين الآخرين من الأزمنة السابقة. فهذا الرباط أكثر جوهرية من الفضول العلمي، الذي يبقي الآخر على مسافة منا في واقع الأمر.

(20) كثيراً ما تعرضت كلتا المقاربتين المشار إليهما في الملاحظة السابقة إلى الانتقاد من لدن الفلسفة التحليلية بسبب المفارقات المشابهة التي ترفع إلى مصاف فلسفة تجعل من المعرفة التجريبية، وبالتالي الملاحظة الحاضرة، المعيار النهائي للتحقق. فما تؤكدانه عن الآخرين شيء لا يمكن التحقق منه تجريبياً كما لا يمكن تفنيده. وهما أيضا تشتركان، إلى حد ما، بالقدرة على تغيير الأماكن، ما دامت أفعال كائنات إنسانية مثلنا في الأساس هي التي يسعى التاريخ إلى أن يقرنها بالماضي، وما دامت معرفة الآخرين تنطوي، بل تنطوي أكثر مما ينطوي عليه فهم الذات، على الهوة نفسها بين التجربة المعيشة والاسترجاع. مع ذلك لا يعني هذا أن المشكلة واحدة في كلتا الحالتين.

(21) انظر: بول فين: «الصياغة المفهومية للتاريخ» في «عمل التاريخ»، تحرير: جاك لوغوف وبيير نورا (باريس، غاليمار، 1974)، 1: 62 ـ 92. وقد سبق منهج فيبر عن الأنماط المثالية هذه الحركة الفكرية. لكن كتابة التاريخ الفرنسية هي التي أكدت أكثر من سواها على الأثر المقترن باتخاذ مسافة في الصياغة المفهومية التاريخية. فأن نصوغ مفهومياً يعني الإقلاع عن تبني وجهة النظر الخاصة بنا، عن نقص المعرفة والأوهام، وعن لغة أناس الماضي بأسرها. وهو يعني النأي بهم عن أنفسنا زمانياً. أن نصوغ مفهومياً يعني أن نتبنى موقف الإثنولوجي بالفضول المجرد، بل حتى موقف عالم الحشرات.

(22) يقول فين إن الثابت «يفسر تعديلاته التاريخية على أساس تعقيده الداخلي. وبدءاً من هذا التعقيد، يفسر أيضاً اختفاءه النهائي» (اختراع الاختلافات، ص24). هكذا تكون الإمبريالية الرومانية، على سبيل المثال، تنوعاً من تنوعين كبيرين لثابت القوى السياسية في البحث عن الأمن. وبدلاً من البحث عن هذا الأمن من خلال تحقيق توازن مع القوى السياسية الأخرى، كما

كان الحال مع الثابت الإغريقي، بقيت الإمبراطورية الرومانية تبحث عنه من خلال غزو الأفق الإنساني بأسره «حتى حدودها، حتى البحر، أو حتى البرابرة، لكي تكون الوحيدة التي ستبقى في العالم حين يندحر كل شيء» (ص 17).

(23) «وهكذا تتيح لنا الصياغة المفهومية لثابت ما أن نفسر الأحداث. ومن خلال التلاعب بالمتغيرات، قد نحيي، على أساس الثابت، تعدد التعديلات التاريخية» (م.ن.، ص18). بل بقوة أكبر: «الثابت وحده هو ما يفرّد» (ص19).

(24) يمضي بول فين أبعد في القول: «إن الوقائع التاريخية قد تكون مفرّدة دون وضعها في مكانها في سياق مكاني ـ زماني» (م.ن.، ص48). بل يقول: «إن التاريخ لا يدرس الإنسانية في الزمان، بل يدرس المواد الإنسانية المنضوية تحت مفاهيم» (ص50). وعلى حساب هذا الثمن، يمكن تعريف التاريخ بأنه «علم الاختلافات، والفرديات» (ص52).

(25) انظر: «العملية التاريخية» في «فعل التاريخ»، 1: 3 ـ 41.

(26) «تخيل أن التاريخ عملية يعني محاولة ...فهمه بوصفه العلاقة بين مكان ما (مقر مجندين، بيئة، حرفة..الخ) وبعض عمليات التحليل (فرع دراسي)» (ص4).

(27) لن تفاجئ هذه الحجة قراء هوركهايمر وأدورنو، أساتذة مدرسة فرانكفورت الكبار، اللذين كشفا عن وجود الرغبة نفسها في الهيمنة باعتبارها عمل عقلانية التنوير. ونجد أيضا صورة ذات صلة بذلك في الأعمال المبكرة لهابرماس، حيث يتم إنكار دعوى العقل الأدواتي إلحاق العلوم التاريخية ـ التأويلية. وتمضي بعض أحكام سيرتو أبعد من ذلك في اتجاه الماركسية التقليدية، فيقترح وجود علاقة خطية وميكانيكية جداً، في تقديري، بين الإنتاج التاريخي والتنظيم الاجتماعي. على سبيل المثال: «من جمع الوثائق حتى نشر الكتاب، ترتبط الممارسة التاريخية ارتباطاً كاملاً ببنية المجتمع» (ص13). «يظل التاريخ، باستمرار، تصوره المنظومة التي يتم توسيعه فيها» (ص16). ومن ناحية أخرى، فإن ما يقوله عن إنتاج الوثائق وإعادة توزيع المكان الذي يتضمنها أمر بالغ الإضاءة.

(28) تمتاز بقية النص بفصاحة عالية: «باتخاذه مرة أخرى اسماً قديماً لم يعد يتطابق مع مساره الجديد، قد نقول إن البحث لا يبدأ من «النوادر» (أي بقايا الماضي) لكي يصل إلى تأليف (الفهم الحاضر)، بل هو يبدأ من صياغة صورية (منظومة حاضرة) ليسمح بظهور «بقايا» (هي مؤشرات على حدوده وبهذه الطريقة «ماضٍ» هو نتاج العمل)» (ص27).

(29) بهذه الصيغة، حدد رانكة مثال الموضوعية التاريخية. «لقد أسند التاريخ لنفسه مهمة الحكم على الماضي، وإسداء العبرة للحاضر لمصلحة العصور القادمة. ولا تتبنى الدراسة الحالية مثل هذه المهمة الرفيعة، بل تريد فقط أن تبين ما حدث فعلاً» (تاريخ الأمة الرومانية والألمانية من 1494 ـ 1514) في كتاب «أمراء وشعوب» (Fürsten und Volker) تحرير: ويلي إندرياس (فسبادن، 1957)، ص4، استشهد به ليونارد كرايغر: رانكة: معنى التاريخ، مطبعة جامعة شيكاغو، 1977، ص5. ولا يعبر هذا المبدأ الرانكوي الشهير عن طموح في بلوغ الماضي بذاته، دون الاستعانة بتأويل وسيط، بقدر ما يعبر عن تعهد المؤرخ بالتجرد عن الأفضليات الشخصية جميعاً، «بغية التملص من نفسي، وجعل الأشياء ذاتها تتكلم، والقوة القديرة تظهر كما بزغت سابقاً في مسار القرون»، كما يعبر رانكة نفسه في مقالته (حول حقب التاريخ الحيادي).

(30) هايدن وايت: ما وراء التاريخ: الخيال التاريخي في أوربا القرن التاسع عشر (مطبعة

جامعة جونز هوبكنز، 1973). و«مدارات الخطاب» (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1978) هو مجموعة من مقالاته التي نشرت بين عامي 1966 ـ 1977. وسأركز على المقالات التالية التي كتبت بعد «ما وراء التاريخ»: «النص التاريخي بوصفه صنيعة أدبية» و«النزعة التاريخية والتاريخ والخيال المجازي» و«قصص التمثيل الواقعي».

(31) «سوف أتأمل في العمل التاريخي كما يكشف عن نفسه بجلاء، أعني بوصفه بنية لفظية على شكل خطاب نثر سردي يوهم بأنه نموذج، أو أيقونة، للبنى والعمليات الماضية من أجل تفسير ما كانت تعنيه بتمثيله إياها» (ما وراء التاريخ، ص2). أضف إلى ذلك أن وايت يكرر القول إن «الروايات التاريخية توهم بأنها نماذج لفظية أو أيقونات من أجزاء محددة من عمليات تاريخية» (ص30). ونجد عبارات مشابهة تتكرر أيضا في مواد لاحقة على كتابة (ما وراء التاريخ) طموح الاختيار «بنية الحبكة التي يعدها أكثر تناسباً لتنظيم أحداث من ذلك النوع بغية إدراجها في قصة شاملة» (مدارات، ص84). وتكمن براعة المؤرخ في «إقران بنية حبكة معينة بشبكة من الأحداث التي يودّ أن يهبها معنى من نوع معين» (ص85). في هاتين الصورتين ـ الأكثر تناسباً، والمقترنة ـ تطرح مشكلة استحضار الماضي برمتها إلى جوار عملية حبك.

(32) «سيكون البروتوكول اللغوي ما قبل المفهومي ـ بفضل طبيعته التصورية في الجوهر ـ قابلاً للتوصيف من خلال النمط التصنيفي المهيمن الذي يصاغ به» (ما وراء التاريخ، 30). وهو لا يدعى تصورياً بالمعنى الذي أعطيته للمحاكاة1، أي بوصفه بنية الممارسة الإنسانية السابقة على عمل التصور من خلال السرد التاريخي أو القصصي، بل بمعنى بسط العملية اللغوية على مستوى كتلة لم تصنف بعد من البينات التوثيقية. «وعند تحديد خصائص النمط، أو الأنماط، المهيمنة من الخطاب، يتغلغل أحدها إلى مستوى الشعور الذي يتشكل عليه عالم التجربة قبل أن يمكن تحليله» (ص33).

(33) وهذا هو السبب في أن هايدن وايت، في مقابل الثنائية الدارجة في علم اللغة والأنثروبولوجيا البنيوية، يعود إلى المجازات الأربع عند راموس وفيكو. ويقدم مقاله «النص التاريخي بوصفه صنعة أدبية» نقدا مفصلا لثنائية جاكوبسن. وليس من المفاجئ، في هذا الصدد، أن «مدارات الخطاب» ينطوي على مقالات متعددة مكرسة مباشرة أو بصورة غير مباشرة لفيكو، الذي يظهر وكأنه أستاذ وايت الفعلي، يساعده في ذلك كينيث بيرك في كتابه «قواعد المحفزات» (مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969). ويرد تعبير «المجازات ـ الأم» في هذا العمل الأخير.

(34) في الأقل هذا ما أفهمه من التأكيد التالي، الذي يبدو مشبطا لدى الوهلة الأولى: «السخرية والكناية والمجاز المرسل أنواع من الاستعارة، لكنها تختلف عن بعضها في أنواع الاختزالات أو الاندماجات التي تؤثر بها على المستوى الأدبي لمعانيها وفي أنواع الإضاءات التي ترمي إليها على المستوى المجازي. فالاستعارة تمثيلية في الجوهر، والكناية اختزالية، والمجاز المرسل اندماجي، والسخرية نافية» (ما وراء التاريخ، ص34).

(35) يتطرق إلى هذه المشكلة مرة أخرى في مقاله «قصص التمثيل الواقعي» (مدارات، ص122 ـ 134). إذ تؤكد الاستعارة على المشابهة، والكناية على المجاورة، ومن هنا تشتتها في روابط آلية (حيث كان بيرك مسؤولا عن وصف التشتت بأنه اختزال). ويؤكد المجاز المرسل على علاقة الجزء بالكل، ومن هنا ياتي التكامل وبالتالي التأويل العضوي الشمولي. وأخيرا ففي السخرية، حيث يكون موقفها تعليق إبراز التناقضات، نكون بإزاء التباس يؤكد على عدم كفاية كل

توصيف. ويستعيد وايت أيضا ما سبق أن قاله في «ما وراء التاريخ» عن القرابة بين كل مجاز ونمط الحبك: الاستعارة والرومانس، والكناية والمأساة...الخ.

(36) تعطي المقدمة المعنونة «علم التصنيف والخطاب وأنماط الشعور الإنساني» في «مدارات الخطاب» (ص1 ـ 5)، وظيفة أكثر طموحا للعنصر المجازي في الخطاب كله، سواء أكان من نوع واقعي أو خيالي، من الوظيفة التي أسندت إليه في «ما وراء التاريخ». وها هو علم التصنيف يغطي الآن كل انحراف يفضي من معنى إلى معنى آخر «مع كامل الاطمئنان بإمكان التعبير عن الأشياء بطريقة مغايرة» (ص2). فلم يعد ميدانه مكتفيا فقط بتصور الميدان التاريخي، بل هو يمتد إلى جميع أنواع ما قبل التأويل. وهكذا يضع علم التصنيف صبغة البلاغة ضد صبغة المنطق، ولا سيما حين يسعى الفهم إلى جعل غير المألوف والغريب مألوفا لا عن طريق اختزاله إلى برهان منطقي. وهكذا يكون دوره من السعة والعمق بحيث يصير على الدوام مكافئا للنقد الثقافي مع ميل بلاغي في كل عالم يبدأ فيه الشعور، في ممارسته الثقافية، بأن يتأمل نقدياً في وضعه. فكل نظام تشفير هو في مستواه العميق نظام مجازي.

(37) «يتيح لنا هذا التصور عن الخطاب التاريخي أن نتأمل في القصة الخاصة بوصفها صورة للأحداث التي تروى حولها القصة، في حين يفيد النمط القصصي النوعي بوصفه نموذجا مفهوميا ينبغي أن تتماثل معه الأحداث، حتى تسمح بتشفيرها كعناصر بنية يمكن التعرف عليها» (ص110). والتقسيم إلى بلاغة المجازات ومنطق أنماط التفسير يتم الاستعاضة عنه بتمييز مسرف في الأولية بين الواقعة (المعلومات) والتأويل (التفسير). وبالعكس يتيح تراكبها التراجعي لوايت أن يرد على مفارقة ليفي ـ ستروس في كتابه «الفكر الوحشي» (مطبعة جامعة شيكاغو، 1966) حيث يجب وضع التاريخ بين مستوى صغير، حيث تنحل الأحداث إلى جموع من الدوافع الفيزيو ـ كيمياوية، ومستوى كبير، حيث يوضع التاريخ في كونيات عملاقة تشير إلى صعود وهبوط الحضارات السابقة. وهكذا فهناك حل بلاغي للمفارقة يكمن في أن يمنع وصول المعلومات الفهم ويفقر وصول الفهم المعلومات (مدارات، ص102). وبقدر ما ينظم عمل التصور الواقعة والتفسير كلا للآخر، يسمح للتاريخ نفسه بأن يظل في منتصف الطريق بين الأبعاد القصوى التي أكد عليها ليفي ـ ستروس.

(38) يعني هذا التصور أن تواريخنا محدودة «بمجرد أحكام استعارية توحي بوجود علاقة مشابهة بين مثل هذه الأحداث والعمليات وأنماط القصة التي نستخدمها عادة لإضفاء معنى مقبول ثقافيا على أحداث حياتنا» (مدارات، ص88).

(39) ليس وايت نفسه بغافل عن هذه الخطورة. ولهذا السبب فهو يريد «فهم ما هو قصصي في كل تمثيل واقعي مزعوم للعالم وكل ما هو واقعي في كل تمثيل قصصي على نحو جلي». وتدلي فقرة أخرى بالملاحظة نفسها: «في تقديري أننا نجرب إضفاء القصصية على التاريخ كتفسير للسبب نفسه الذي نجرب فيه القص الكبير كإضاءة لعالم نسكنه مع المؤلف. ونتعرف في كليهما على الصور التي يشكل بها الشعور ويستعمر العالم الذي يريد أن يستوطنه مرتاحاً» (ص99). بهذا التصريح، لا يكون وايت بعيدا جدا عما سأتأمل فيه لاحقا بوصفه الإحالة المتقاطعة للقصص والتاريخ. ولكن ما دام لا يكاد يبين لنا ما هو واقعي في القصص كله، فإن ما يتم التأكيد عليه هو الجانب القصصي وحده من التمثيل الواقعي.

(40) «تضمين أن المؤرخين يشكلون ذواتهم كموضوعات ممكنة للتمثيل السردي عن طريق اللغة نفسها التي يستخدمونها لوصفها» (95).

(41) يقر وايت بذلك سلفاً، فالرواية والتاريخ عنده ليسا فقط لا يمكن التمييز بينهما كصنائع لفظية، بل يوحي كلاهما للحاضر بصورة لفظية عن الواقع. وبينما يفتقر أحدهما إلى خصلة التماسك، يستهدف الآخر التطابق، وكلاهما يهدف بطرائق مختلفة إلى التماسك والتطابق. «وبهذين المعنيين التوأمين تكون جميع الخطابات المكتوبة إدراكية في أهدافها ومحاكاتية في وسائلها» (ص122). وعلى الغرار نفسه، «التاريخ صورة من صور القصص بقدر ما الرواية صورة من صور التمثيل التاريخي».

(42) إن فكرتي عن الدَّين، مطبقة على علاقتنا بالماضي التاريخي، تمتاز ببعض القرابة مع الفكرة التي تتخلل عمل ميشيل دي سيرتو، التي أعطى تعبيرا مكثفا لها في مقالته الختامية في كتابه «الكتابة والتاريخ»، باريس، غاليمار، 1975، ص312. وتبدو موضوعته محددة. إذ تتعلق بعلاقة فرويد بشعبه، الشعب اليهودي، كما تبدو في كتابه «موسى والتوحيد». لكن قدر كتابة التاريخ هو الذي يخدع نفسه هنا، بقدر ما تجول فرويد في هذا العمل الأخير، في أرض مؤرخين غريبة عنه، أصبحت بسبب من ذلك «مصره» الخاصة. وبتحول فرويد إلى «موسى مصري» يكرر فرويد في «روايته» التاريخية العلاقة الثنائية من الانفصام والانتماء معاً، من الرحيل والدين، وبالتالي الثنائية المميزة لليهود. وإذا كان سيرتو يضع تأكيده على الانخلاع، وفقدان أرض الميلاد، والمنفى في أرض غريبة، فإن إلزام الدين هو الذي يضفي الجدلية على هذا الفقدان وهذا المنفى، محولا إياهما إلى عمل تفجع، فتصبح تلك بداية الكتابة والكتاب، بسبب استحالة امتلاك مكان خاص بالمرء. هكذا يصبح «الدَّين والرحيل» (ص328)، «غياب مكانٍ موتٍ يضمه» (ص329). وبربط الدين بالفقدان على هذا النحو، يضع سيرتو تأكيدا أكثر مما أفعل على «تراث موت» (ص329)، ويبالغ في تقديري في الجانب الإيجابي للحياة الذي صارت الحياة بفضله أيضا تراث الممكنات الحية. برغم ذلك، فأنا أنضم له حين أضمن الآخرية في هذا الدَّين. وبالتأكيد فإن الفقدان هو شكل من أشكال الآخرية. وكون كتابة التاريخ تنطوي على أكثر من مجرد الاحتيال على الموت شيء تشير إليه أصلاً الرابطة الوثيقة بين رجوع هذا الدين وعودة المكبوت بالمعنى الذي يستعمله التحليل النفسي للكلمة. ولسنا نستطيع تكرار القول مرارا إن الموتى، الذين ينعاهم التاريخ، كانوا ذات مرة أحياء. وسنرى من خلال بعض التأملات في التراث كيف يتحول التوقع نحو المستقبل وكيف يضفي رجوع كل ما هو تاريخي من خلال لا ـ زمنية الحاضر الصفة الجدلية على هذا الدين، في الوقت نفسه الذي يضفي فيه الدين الجدلية على الفقدان.

الفصل السابع

(1) هانز ـ جورج غادامر: الحقيقة والمنهج، ترجمة: باردن وكمنغ، نيويورك، 1975.
ستصدر ترجمة الكتاب إلى العربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت.

(2) يحيل غادامر عامدا إلى التمييز الموروث من تأويلية الكتاب المقدس خلال حقبة نزعة التقوى بين ثلاثة أنواع من «الرهافات»: رهافة الفهم، ورهافة التفسير، ورهافة التطبيق. وتشكل هذه الأنواع الثلاثة من الرهافات معا التأويل. وبمعنى ما فهذا التمييز مشابه للقوس التأويلي الذي تحدثت عنه في مكان آخر، والذي ينبثق من الحياة، ويخترق العمل الأدبي، ليعود إلى الحياة. ويشكل التطبيق الجزء الأخير من هذا القوس.

(3) انظر مقالتي: «التملك»، في كتاب: بول ريكور: التأويلية والعلوم الإنسانية، ترجمة

وتحرير: جون تومسن، مطبعة جامعة كامبرج، منشورات دار علوم الإنسان، باريس، 1981، ص 182 ـ 93.

(4) سأعود في الاستنتاجات إلى هذا التمييز بين «في» و«ما وراء» القراءة.

(5) انظر: الزمان والسرد، 1: 70.

(6) وين بوث: بلاغة القصص (مطبعة جامعة شيكاغو، 1961، ط2، 1982). وتضم الطبعة الثانية خاتمة مهمة. وكان الهدف من هذا العمل، كما جاء في المقدمة، أن يتابع «الوسائل التي يسيطر بها المؤلف على قرائه». ويضيف: «إن موضوعي هو تقنيات القصص غير التعليمي، منظوراً إليها بوصفها فن الاتصال بالقراء ـ أي المصادر البلاغية المتاحة أمام كاتب الملحمة أو الرواية أو القصة القصيرة، حين يحاول، شعورياً أو لاشعورياً، أن يفرض عالمه القصصي على قارئه». لكل ذلك لا يتجرد التحليل النفسي للنصوص المكتوبة (علم الكتابات النفسي) من جميع الحقوق، بل تظل هناك مشكلة أصيلة تنبع من علم نفس الإبداع، وتلك هي مشكلة فهم السبب أو الكيفية التي يتبنى بها مؤلف واقعي قناعاً معيناً، هو هذا القناع لا ذاك، أي بإيجاز لماذا وكيف ينتحل المؤلف «النفس الثانية» له ليجعل منها «مؤلفاً ضمنياً». وتبقى مشكلة العلاقات المعقدة بين المؤلف الواقعي والصور الرسمية المتنوعة التي يرسمها لنفسه كما هي تماماً (ص71). أنظر أيضا: مقالة بوث المزامنة لكتابه «بلاغة القصص»: «المسافة ووجهة النظر» في «مقالات في النقد»، 11 (1961): 60 ـ 79.

(7) كما يقول بوث: «برغم أن المؤلف يستطيع إلى حد ما أن يختار أقنعته، فإنه لا يستطيع أبداً أن يختار الاختفاء» (بلاغة القصص، ص20).

(8) لا تتعارض واقعية الذاتية إلا من حيث الظاهر مع الواقعية الطبيعية. إذ تنبع الواقعية من البلاغة نفسها التي تنبع منها نقيضتها، وتسعى نحو طمس المؤلف في الظاهر.

(9) انظر: جان بويون: زمان الرواية، باريس، غاليمار، 1946.

(10) من هذه الناحية يبدو سجال سارتر ضد مورياك عديم القيمة. (جان ـ بول سارتر: فرانسوا مورياك والحرية، في «مقالات أدبية وفلسفية»، ترجمة: ميكلسن، نيويورك، 1962، ص7 ـ 25). وحين يتبنى الروائي واقعية الذاتية الفجة، فهو يتخذ من نفسه إلهاً لا يقل عن الراوي العليم. ويبالغ سارتر مبالغة قصوى في الموافقة الصامتة التي تهب الكاتب الحق في أن يعرف ما يحاول الكتابة عنه. وربما كان من شروط العقد الضمني أن لا يعرف الروائي شيئا على الإطلاق أو أن لا يسمح له بحق معرفة ما يدور في خلد الشخصية إلا من خلال عيني شخص آخر، أما القفز من وجهة نظر إلى أخرى فيظل إيثارا ملحوظا قياسا بمصادرنا في معرفة الآخرين فيما يسمى بالحياة «الواقعية».

(11) سواء «أكان هناك روائي لاشخصي يتخفى وراء راوٍ أو مراقب مفرد، أو تعدد وجهات النظر، كما في «عوليس» أو «حين أرقد محتضراً»، أو سطوح موضوعية كما في «العصر القبيح» أو «الآباء والأبناء» لكوبتن بيرنت، فإن صوت المؤلف لا يصمت من الناحية الواقعية أبداً. بل هو في الحقيقة أحد الأشياء التي نقرأ السرد من أجلها» (بلاغة القصص، ص60).

(12) مرة أخرى، لا تعيدنا هذه التأملات رجوعاً نحو علم نفس المؤلف، لأن ما يميزه القارئ عند تأشيراته للنص هو المؤلف الضمني. «نحن نستخلص [وجود المؤلف الضمني] بوصفه نسخة مثالية، أدبية، مختلقة من الإنسان الواقعي، وهو مجموع اختياراته الخاصة» (م.ن.، ص75).

وهذه «النفس الثانية» هي خلق العمل. لأن المؤلف يخلق لنفسه صورة، كما يخلق لي أنا القارئ صورة.

(13) غرانغر: محاولة في فلسفة الأسلوب، باريس، أرمان كولن، 1980.

(14) في السطور الافتتاحية من كتاب «بلاغة القصص» نقرأ ما يلي: «إن إحدى أكثر الوسائل المصطنعة وضوحاً بالنسبة لراوي القصة هي حيلة المضي إلى ما وراء سطح الفعل للحصول على وجهة نظر معتمدة حول ما يجري داخل عقل أو قلب الشخصية» (ص3). ويعرف بوث هذا الصنف على النحو التالي: «لقد سميت الراوي معتمداً أو موثوقاً به حين يتحدث أو يتصرف وفق معايير العمل» (م.ن.، ص158).

(15) يرى وين بوث أن السرد الذي لا يمكن فيه تمييز صوت المؤلف [عن صوت الشخصية] وتنتقل فيه وجهة النظر باستمرار، ويستحيل فيه تحديد هوية راوٍ يمكن الاطمئنان له، يخلق نظرة مشوشة، ويسبب الخلط في أذهان قرائه. وبعد إطرائه بروست في اقتياده القارئ نحو إضاءة لا يشوبها غموض، يلتئم فيها المؤلف والراوي والقارئ على المستوى العقلي، لا يخفي بوث هواجسه من استراتيجية كامو في «السقطة». ويبدو له هنا أن الراوي يسحب القارئ إلى انهيار كلامنس الروحي. ولا شك أن بوث لم يخطئ التأكيد على الثمن باهض الكلفة الذي ينبغي أن يسدده القص الذي يفتقر إلى مشورة راوٍ موثوق به. بل قد تكون له مسوغاته في التخوف من أن القارئ الذي يرمى في التشوش ملتبساً، حائراً، إلى حد الشعور بفقدان التوازن، قد ينخدع سراً بالكف عن المهمة التي يعزوها إريك أورباخ للقص، وهي «إضفاء معنى ونظام على حياتنا» (م.ن.، ص371، مقتبساً من أورباخ: المحاكاة، تمثيل الواقع في الأدب الأوربي، ترجمة: تراسك، مطبعة جامعة برنستن، 1953، ص485 ـ 86). ومكمن الخطر أن الإقناع إذا زاد عن حده قد ينقلب إلى ضده. هذه هي المشكلة التي يطرحها «الخبثاء المحتالون» الذين يروون كثيراً من السرد الحديث (ص379). غير أن بوث مصيب في تأكيده، خلافاً لكل علم جمال مزعوم، على أن وجهة نظر الشخصات حين تنقل إلى القارئ وتفرض عليه، لا تمتلك جوانب نفسية وجمالية فحسب، بل جوانب اجتماعية وأخلاقية أيضاً.

ويميل سجاله المتركز على الراوي المجروح برمته إلى أن يبين أن بلاغة النزاهة والتجرد تخفي التزاماً سرياً قادراً على إغراء القراء وجعلهم يشتركون، مثلاً، في الاهتمام الساخر بمصير شخصية تميل في الظاهر نحو تحطيم ذاتها. وهكذا يستطيع وين بوث أن يخشى من أن قدراً كبيراً من الأدب المعاصر يمضي قدماً، ويتورط في عملية انحلال أخلاقي هي الأقوى تأثيراً في بلاغة إقناع تلجأ إلى استراتيجية غائرة العمق. مع ذلك قد نتساءل من هو الحكم على ما هو ضار في النهاية. وإذا صح أن المحاكمة السخيفة والغريبة لرواية «مدام بوفاري» لا تبرر نقيض أي نوع من الإهانات بحسب الحد الأدنى من الإجماع الأخلاقي الذي لا تستطيع أية جماعة من دونه الاستمرار في البقاء، فإنه من الصحيح أيضا أن أكثر المحاولات ضرراً، وأكثرها إغراءً ـ على سبيل المثال: محاولة التقليل من شأن المرأة، القسوة، التعذيب، التمييز العنصري، الدفاع عن المتورطين في جرائم، التهكم..الخ ـ تستطيع إلى حد ما على مستوى المخيال، أن تمتلك وظيفة أخلاقية: بوصفها وسيلة من وسائل التنائي والتبعيد.

(16) هنري جيمس: فن الرواية، تحرير: بلاكمور، نيويورك، 1934، ص153 ـ 54.

(17) وهذا هو السبب فقط في آن بوث لا يستطيع الثقة في المؤلفين الذين يولدون التشوش.

ويحتفظ بإعجابه للمؤلفين الذين لا يكتفون بخلق الوضوح وحسب، بل يخلقون قيما كلية جديرة بالتقدير أيضاً. ويأتي رده على هؤلاء النقاد في الخاتمة التي أضافها للطبعة الثانية من «بلاغة القصص»: «البلاغة في القصص والقصص كبلاغة، بعد إحدى وعشرين سنة» (ص401 ـ 57). وفي مقالة أخرى: «الطريقة التي أحببتُ بها جورج إليوت: الصداقة مع الكتب بوصفها استعارة مهملة»، مجلة كينيون، 11: 2 (1980): 4 ـ 27، يقدم للعلاقة الجدلية بين النص والقارئ نموذج الصداقة التي يجدها في الأخلاق الأرسطية. ولذلك يرتبط بهنري مارو، الذي تحدث عن علاقة المؤرخ بأناس الماضي. والقراءة، أيضاً، كما يرى بوث، يمكن أن تغتني بظهور الفضيلة التي كان يشيد بها القدماء.

(18) «بوجيز العبارة، يجب أن يهتم الكاتب حول كون رواته واقعيين أو لا، اهتماماً أقل من اهتمامه بالصورة التي يخلقها لنفسه، صورة مؤلفه الضمني، وأنها صورة يطمئن إليها القراء المحترمون ويعجبون بها» (بلاغة القصص، ص395). «حين تتكون الأفعال الإنسانية لتخلق عملاً فنياً، فإن الصورة التي تصنع لا يمكن فصلها أبداً عن المعاني الإنسانية، بما فيها الأحكام الأخلاقية، الموجودة ضمناً حيثما يتصرف الإنسان» (ص397).

(19) «يصنع المؤلف قراءه...لكنه إذا كان يصنعهم جيداً ـ أي أنه يجعلهم يرون ما لم يروه من قبل، وينقلهم إلى نظام جديد من الإدراك والتجربة معاً ـ فإنه يجد مكافأته في الأنداد الذين صنعهم» (ص379).

(20) ميشيل شارل: «بلاغة القراءة» (باريس، 1977). «إنها قضية فحص الكيفية التي يقدم بها، بل حتى «ينظَر» فيها النص ضمناً أو صراحة، للقراءة أو القراءات التي نقوم بها فعلاً أو قد نقوم بها، وكيف يتركنا أحراراً (كيف يجعلنا أحراراً) أو كيف يقسرنا ويكرهنا» (ص9). ولن أحاول استخراج نظرية كاملة النضج من عمل شارل، لأنه أصر على الإبقاء على الطبيعة «التجزيئية» لتحليله القراءة، التي يرى أنها يجب أن تكون «موضوعا مصمتا، متعددا، كلي الحضور» (ص10). والنصوص التي توجه قراءتها معيارياً بل تسجلها في داخل حدودها الخاصة تشكل استثناءً وليست القاعدة. والحقيقة أنها تشبه الحالة الحدية للراوي المجروح على الإطلاق الذي اقترحه وين بوث. فتتسبب هذه الحالات الحدية بتأمل يمكن له أن يقول إنه يمضي إلى الحد، تأمل يستمد تحليلا نموذجيا من الحالات الاستثنائية. وهذا هو التوسيع المشروع الذي يقوم به شارل حين يتطرق لذكر «واقعة جوهرية ترى أن القراءة تنتمي إلى النص، وهي مسجلة فيه» (ص9).

(21) حول التذبذب بين القراءة والقارئ، انظر ص24 ـ 25 (الملاحظة الثالثة). إذ لا تفلت نظرية القراءة من البلاغة «بقدر ما تفترض مسبقا أن أية قراءة تحول القارئ وبقدر ما تسيطر على هذا التحويل» (ص25). وفي هذا السياق، لم تعد البلاغة المعنية بلاغة النص، بل بلاغة أية فعالية نقدية.

(22) الحدود بين القراءة والقارئ غير مرسومة بوضوح: «في النقطة التي نقف عندها الآن، يعتبر القارئ مسؤولاً عن هذه القراءة المدرسية التي وُصفت لنا، وهكذا فالمقابلة الآن بين نزق الكاتب وجدية القراءة» (ص48). لكن هذا الحكم سرعان ما يقابله الحكم التالي: «لا شك أن أخوة القراء للمؤلف هي من تأثير النص. إذ يفترض الكتاب وجود تعقيد يتكون في الواقع من كسر وقطع» (ص53). لكننا نقرأ لاحقاً بخصوص اللجوء إلى النص أن «هناك عملية يطلق لها

الحراك سيكون في نهايتها القارئ، بالضرورة (أي القارئ المكتمل)، مؤلف الكتاب» (ص57). وفيما بعد: «يصفنا المدخل، نحن قراء النص الذين نقرأه، وهو يصفنا من حيث نحن مشغولون بقراءته» (ص58).

(23) «تخفي المسلمة القائلة باكتمال العمل أو انغلاقه عملية التحويل المنظمة التي تشكل «النص ـ الذي ـ يجب ـ أن ـ يقرأ»: فالعمل المغلق هو العمل الذي قرئ سابقاً، وفقد بسبب ذلك فاعليته وقوته» (ص61).

(24) حين يقول شارل ذلك، فهو لا يبيح لنفسه أن يتراجع عن أطروحته القائلة إن القراءة مسطورة في النص. «ومرة أخرى، فإن الزعم أن القرار حر هو أثر من آثار النص» (ص118). وهكذا ففكرة «الأثر» تتيح لنا أن نخرج من النص ونبقى فيه في الوقت نفسه. وهنا أرى حدود تناول شارل. فنظريته في القراءة لا تتدبر مطلقاً أن تحرر نفسها من نظرية الكتابة، حين لا تستدير فقط إلى نظرية، كما هو واضح من القسم الثاني من كتابه، حيث يعلمنا جينيت وبولان ودومارسيه وفونتانيه وبرنار لامي وكلود فلوري وكوردومي فناً عن القراءة، متضمناً تماما في فن الكتابة والكلام والمناقشة، بشرط أن يبقى مخطط الإقناع قابلاً للإدراك. «إنها قضية فعل، وكأن النص والكتابة مندمجان بالبلاغة، إنها قضية إظهار أن إعادة قراءة البلاغة ممكنة على أساس تجربة النص والكتابة» (ص211). غير أن استهداف المتلقي لا يحدد وجهة النظر البلاغية ويكفي أن يقيها من الذوبان في وجهة النظر الشعرية. ولكن ما يفعله القارئ هنا غير مأخوذ بنظر الاعتبار بقدر ما يكون استهداف المتلقي المسجل في داخل النص هو قصده. «إن تحليل بنية «أدولف» هو تحليل للعلاقة بين النص وتأويله، حيث لا يمكن معاملة أي من هذين العنصرين بمعزل عن الآخر، فالبنية لا تشخص...مبدأ نسق موجود سابقاً في النص، بل «استجابة» النص للقراءة» (ص215). هنا يتداخل كتاب ميشيل شارل عن «بلاغة القراءة» بكتاب ياوس «نحو جمالية للتلقي» الذي سأناقشه فيما سيأتي، بحيث ينضوي تاريخ تلقي نص ما في تلقٍّ جديد له، وبهذه الطريقة، يسهم في إغناء معناه الحالي.

(25) صحيح أن شارل يتكبد كثيرا من العناء في إعادة قراءة البلاغة الكلاسيكية بغية الإشارة إلى حدود بلاغة معيارية تزعم السيطرة على تأثيرها. «والبلاغة التي لا تفرض هذا الحد على ذاتها قد تفضي عن عمد إلى أن تتحول إلى فن القراءة، الذي يُفهم فيه الخطاب بوصفه وظيفة تأويلات ممكنة، يوضع منظورها على أساس عنصر مجهول: ألا وهو القراءة التي لم تأتِ بعد» (ص247).

(26) تعود الملاحظة الرابعة إلى الصيغة التالية: «يشار إلى قراءة النص في داخل النص». ولكن سرعان ما يرد تصحيح لها: «القراءة في النص، ولكنها ليست مكتوبة هناك، بل هي مستقبل النص» (ص247).

(27) عند الحديث عن «القراءة اللامتناهية التي تجعل عمل رابليه نصاً» يتطرق شارل إلى ذكر «أن تصنيف الخطابات يجب أن يُقرن بتصنيف للقراءات: وتاريخ الأنواع الأدبية بتاريخ القراءة» (ص287). وهذا ما سنفعله في الصفحات التالية.

(28) يدعونا ميشيل شارل إلى اتخاذ هذه الخطوة ويمنعنا منها معاً. «في هذا النص الذي كتبه بودلير، هناك إذاً عناصر ذات نصاب بلاغي متنوع. وقد أفرز هذا التنوع ديناميات القراءة» (م.ن. ص254). غير أن تفاعل التأويلات التي هي ما يشكل النص، هو ما يهم شارل، وليس هذه الديناميات: «فالنص الانعكاسي يعيد بناء نفسه من أنقاض القراءة» (ص254). فترجع انعكاسية

القراءة إلى النص. وهذا هو السبب في كون اهتمامه يلغى أخيراً دائماً باهتمامه في البنية التي تنتج عن القراءة. وبهذا المعنى، تبقى نظرية القراءة مجرد تنوع من نظرية الكتابة عند شارل.

(29) انظر: الزمان والسرد: 1: 77.

(30) ولفغانغ آيزر: القارئ الضمني: أنماط الاتصال في النثر الفني من بنيان حتى بيكيت، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1974، ص274 ـ 94: «عملية القراءة: مقاربة ظاهراتية»، وأيضاً: فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1978. وانظر أيضاً: «اللاقطعية بوصفها استجابة القارئ في النثر الفني» في كتاب «أوجه السرد»، تحرير: هيليس ميلر، مطبعة جامعة كولومبيا، 1971، ص1 ـ 45.

(31) رومان إنغاردن: العمل الفني الأدبي: بحث في حدود الأنطولوجيا والمنطق ونظرية الأدب، ترجمة: جورج غرابوفتش، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973، وأيضا: إدراك العمل الأدبي، ترجمة: روث كراولي وأولسن، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973.

(32) انظر: فعل القراءة، القسم 3، «ظاهراتية القراءة: تشغيل النص الأدبي»، ص105 ـ 59. ويكرس آيزر فصلا كاملا لعمله النسقي في إعادة تأويل مفهوم هوسرل عن «التركيب السلبي» من خلال نظرية القراءة. وتحدث هذه التركيبات السلبية قبل عتبة الحكم الصريح، على مستوى المخيال. وهي تتخذ مادة لها من خزين الإشارات المتفرقة عبر النص والتنويعات في «المنظور النصي»، سواء أكان التأكيد منصبا على الشخصيات أو الحبكة أو الصوت السردي او المواقف المتتابعة المنسوبة للقارئ. ويضاف إلى هذا التفاعل بين المنظورات حركية وجهة النظر الجوالة. بهذه الطريقة، يفلت عمل التركيب السلبي إلى حد كبير من الشعور القارئ. وتتفق هذه التحليلات تماما مع تحليلات سارتر في كتابه «الخيال»، ترجمة: وليمز، مطبعة جامعة مشيغن، 1962، وميشيل دوفرن في كتابه «ظاهراتية التجربة الجمالية»، ترجمة: كيسي وآخرين، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973. وهكذا تندمج ظاهراتية الشعور ببناء الصورة في ظاهراتية القراءة. والواقع أن الموضوع الأدبي هو موضوع مخيالي. لأن ما يقدمه النص هو مخططات يستهدي بها خيال القارئ.

(33) مصطلح (Wirkung) الألماني يدل على المعنى المزدوج للأثر والاستجابة. وبغية تمييز مشروعه عن مشروع ياوس، يفضل آيزر استعمال عبارة (Wirkungstheorie) «نظرية الأثر» بدلاً من عبارة (Rezeptionstheorie) «نظرية الاستجابة» (انظر: فعل القراءة، ص10). غير أن التفاعل بين النص والقارئ يعني شيئاً آخر أكثر من مجرد الفاعلية الأحادية الجانب للنص، ما دامت تتأكد دراسة الجوانب الجدلية لهذا التفاعل. أضف إلى ذلك أن بوسعنا الرد على الزعم القائل بأن نظرية التلقي اجتماعية أكثر مما هي أدبية ـ «لنظرية الاستجابة حدودها في النص، حيث تنشأ نظرية التلقي من تاريخ أحكام القراء» ـ قائلين إن نظرية الآثار الأدبية تحمل معها خطر أن تتحول إلى نظرية نفسية أكثر مما هي أدبية.

(34) وكما يعبر غومبرتش، فإنه «متى ما تقترح القراءة المتماسكة ذاتها...تسُد الأوهام» (الفن والوهم، مطبعة جامعة برنستن، 1961، ص204: اقتبسه آيزر في «فعل القراءة»، ص124.

(35) اقتبس آيزر هذه الجملة من كلمة «الرائد بربارة» في مسرحية جورج برنارد شو: «وأخيراً تعلمت شيئاً ما. أن تشعر دائماً في البداية أنك فقدت شيئاً ما» (ص291).

(36) في هذه الدراسة الوجيزة عن فعالية القراءة التي اقترحها آيزر، لا أناقش النقد الذي

يوجهه إلى الجهود التي تعزو وظيفة إحالة أو وظيفة مرجعية للأعمال الأدبية. وفي رأيه أن من شأن ذلك أن يخضع العمل الأدبي إلى معنى جاهز ومعد سلفاً، على سبيل المثال: إلى قائمة بالمعايير الراسخة. أما بالنسبة لتأويلية كالتي لدينا، لا تبحث عن شيء فيما وراء العمل، بل تتنبه، على النقيض من ذلك، إلى قوة الكشف والتحويل التي فيه، فإن اندماج الوظيفة المرجعية بوظيفة دلالة المطابقة عند العمل على أوصاف اللغة العادية واللغة العلمية تحول دون إنصاف تأثيرية القص على المستوى نفسه الذي ينتشر فيه الفعل التأثيري للقراءة.

(37) يعبر جيرار جينيت عن تحفظات مشابهة في كتابه «خطاب جديد عن السرد» (باريس، 1983). «خلافاً للمؤلف الضمني، الذي هو فكرة مؤلف واقعي في ذهن القارئ، فإن القارئ الضمني، في ذهن المؤلف الواقعي، هو فكرة قارئ ممكن....وهكذا ربما كان من الأفضل أن نطلق عليه اسم القارئ الافتراضي» (ص103).

(38) حول العلاقة بين القارئ الضمني والقارئ الفعلي، انظر: فعل القراءة، ص27 ـ 38. ومقولة القارئ الضمني تفيد أساسا في الرد على اتهامات النزعة الذاتوية أو النفسية أو العقلية أو «المغالطة التأثيرية» التي توجّه إلى ظاهراتية القراءة. ويتميز القارئ الضمني تميزا واضحا، لدى آيزر نفسه، حيث إن «للقارئ الضمني كمفهوم جذوره المغروسة بثبات في بنية النص» (ص34). «وبوجيز العبارة، فإن مفهوم القارئ الضمني هو نموذج متعالٍ يجعل بالإمكان وصف الآثار البنيوية للنصوص الأدبية» (ص38). والحقيقة أنه مع توالد المقولات الأدبية الخاصة بالقارئ، مفهومة على أنها مفاهيم استكشافية يصوب كل منها الآخر، تتخذ ظاهراتية القراءة خطوة خارج دائرة هذه المفاهيم الاستكشافية، كما يمكن أن نرى ذلك في القسم الثالث من كتاب «فعل القراءة»، المكرس للتفاعل الحركي بين النص والقارئ الفعلي.

(39) هانز روبرت ياوس: نحو جماليات للتلقي، ترجمة: تيموثي باتي، مطبعة جامعة منيسوتا، 1982.

(40) «تاريخ الأدب بوصفه تحدياً لنظرية الأدب» (م.ن.، ص3 ـ 45). وتعتمد هذه المقالة الطويلة على المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها ياوس عام 1967 في جامعة كونستانس.

(41) يريد ياوس أن يسترد تاريخ الأدب الكرامة والخصوصية اللتين فقدهما، عبر سلسلة من النحوس، بسبب الطريقة التي انزلق بها راجعا نحو علم نفس السيرة، وأيضا بسبب اختزال الوثوقية الماركسية الأثر الاجتماعي إلى مجرد انعكاس للبنية العميقة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وأخيرا بسبب العدوانية التي وجهتها نظرية الأدب نفسها، في عصر البنيوية، لأي اعتبار خارج النص، الذي عُدّ كيانا مكتفيا ذاتيا، هذا إن لم نقل شيئا عن الخطر المتواصل في أن تختزل نظرية التلقي إلى علم اجتماع للذوق، مناظر لعلم نفس القراءة الذي هو القدر الذي يتربص بظاهراتية القراءة.

(42) لا يجب ترجمة مصطلح (dialogische) الألماني بـ(جدل). وقد أضفت أعمال باختين وأعمال فرانسيس جاك مشروعية لا غبار عليها على مصطلح (الحواري). ولقد كان من المحبذ لو أن ياوس ربط تصوره الحواري عن التلقي بتصور غايتان بيكون في كتابه «مدخل إلى جمالية الأدب»، باريس، غاليمار، 1953، وأندريه مارلو في كتابه: «أصوات الصمت»، ترجمة: ستيوارت وبرايس، غاردن سيتي، نيويورك، 1967.

(43) هذا المفهوم مستعار من هوسرل، أفكار، الفقرتين 27 و28.

(44) بغية تمييز مشروع ياوس عن مشروع آيزر، من الضروري التأكيد على صفة الذاتية المتفاعلة لأفق التوقع التي توجد كل فهم فردي للنص والأثر الذي ينتجه (نحو جمالية للتلقي، ص41). ولا يخامر ياوس أي شك في أن أفق التوقع هذا يمكن أن يعاد إنشاؤه موضوعياً (ص42).

(45) لا بد من مقارنة هذا بفكرة الأسلوب عند غرانغر في كتابه (محاولة في فلسفة الأسلوب). فالصفة المفردة للعمل هي نتيجة الحل الفريد الذي يطرح لشبكة من الظروف، التي تفهم بوصفها مشكلة مفردة لا بد من حلها.

(46) عند هيغل، «يدل الكلاسيكي على ذاته، ويؤول ذاته...وما نسميه بالكلاسيكي لا يتطلب في البداية التغلب على المسافة التاريخية، لأنه يحقق في وساطته المتواصلة هذا التغلب» (الحقيقة والمنهج، ص257).

(47) الشعرية والتأويلية، 3، ميونخ، 1968، ص692، استشهد به ياوس، نحو جمالية للتلقي، ص34.

(48) يذكر سيغفريد كراكوار (الذي يناقشه ياوس، ص37) أن المنحنيات الزمانية للظواهر الثقافية المختلفة تشكل «أزمنة مكوِّنة» تقاوم كل إدماج. وإذا صحت هذه الحالة، فكيف يصر أحد، كما يفعل ياوس، على أن «كثرة الظواهر الأدبية..حين يُنظر إليها من وجهة نظر جمالية التلقي، تلتحم مرة اخرى بالجمهور الذي يتلقاها ويربط إحداها بالأخرى بوصفها أعمالاً عن حاضره، في وحدة أفق مشترك للتوقعات والذكريات والاستباقات التي تقيم دلالتها؟ (ص38). وقد يكون من النافل أن نسأل عن الأثر التاريخي للأعمال الفنية التي تعير نفسها لتشميل من هذا النوع، إذا صحَّ أنه ما من تحصيل حاصل يغطيها. وبرغم الانتقاد الصارم الذي وُجِّه إلى مفهوم «الكلاسيكي» لدى غادامر، الذي يرى فيه فضلة أفلاطونية أو هيغلية، فإن ياوس نفسه يبحث عن قاعدة قانونية قد يكون تاريخ الأدب من دونها بلا اتجاه.

(49) يذكر ياوس في هذا الصدد معنى المحاكاة الساخرة في «دون كيخوته» لسيرفانتيس، و«جاك القدري» لديدرو (ص24).

(50) تناظر هذه المقابلة تلك المقابلة التي ظهرت سابقا فيما يتعلق بالبحث. وهنا أيضا يشق ياوس ممراً وعراً بين نقائض التعدد المتغايرة والتوحيد النسقي. وعنده أنه يجب «أن يكون أيضا من الممكن...ترتيب التعدد المتغاير للأعمال المتعاصرة في بنى متكافئة ومتقابلة ومتراتبة، وبالتالي لاستكشاف نسق شمولي للعلاقات في أدب اللحظة الحاضرة» (ص36). لكننا إذا رفضنا أي تحصيل حاصل من نمط هيغلي، كما رفضنا أي نموذج على الطراز الأفلاطوني، فكيف نستطيع أن نمنع النزعة التاريخية المميزة لسلسلة الابتكارات والتلقيات من الذوبان في تعدد خالص؟ وهل هناك من اندماج ممكن سوى اندماج القارئ الأخير (الذي يقول ياوس نفسه بخصوصه إنه نقطة الاختفاء، ولكنه ليس هدف عملية الارتقاء، ص34)؟ وعند حديثه عن «البعد التاريخي للأدب» يذكر «أن ما يحدد هذه الصياغة التاريخية...هو تاريخ التأثير، الذي ينتج عن الحدث، والذي يشكل من منظور الحاضر تماسك الأدب بوصفه ما قبل تاريخ تجليه الحاضر» (ص39). ولكن بسبب الافتقار إلى أي تلاحم مستقر عليه مفهوميا، فإن مبدأ هذه الاستمرارية العضوية ربما ينبغي أن يبقى مما لا يسمى.

(51) يتفق مفهومي عن المحاكاة، التي تكشف وتحوّل في الوقت نفسه، اتفاقا تاما مع انتقاد

ياوس لجماليات التمثيل، التي يقترحها أتباع الوظيفة الاجتماعية للأدب وخصومها على السواء.

(52) هذه المسافة الأولى هي التي تفسر لماذا أثر عمل مثل (مدام بوفاري) في العادات أكثر من تأثيره في الابتكارات الشكلية (وبخاصة في تقديمه راويا هو مراقب حيادي لبطلته) ولذلك أحدث صراحة هذه المداخلات الأخلاقية والإنكارات العزيزة على قلوب الكتاب الملتزمين اجتماعياً. وربما يكون غياب أي جواب عن المعضلات الأخلاقية في حقبة ما أمضى سلاح يتوفر أمام الأدب لتصويبها ضد العادات الاجتماعية وتغيير الممارسات. وهناك خط مباشر يجري من فلوبير إلى بريخت. فالأدب لا يمس إلا على نحو غير مباشر العادات الاجتماعية بخلق ما يمكن تسميته بفجوات الدرجة الثانية في علاقتها بفجوة الدرجة الأولى بين المخيال والواقع اليومي.

(53) سيوضح الفصل الأخير من هذا المبحث كيف أن فعل الأدب في أفق توقع الجمهور القارئ يوضع في إطار جدل أكثر شمولاً بين أفق التوقع وفضاء التجربة، وهو التعبير الذي سنتابع في استعماله رينهارت كوسيلك لوصف الشعور التاريخي بشكل عام. وسيفيدنا التقاطع بين التاريخ والقصص بوصفه الأداة المفضلة لتضمين الجدل الأدبي في إطار جدل تاريخي شامل. وإنه لمن خلال وظيفة الخلق الاجتماعي يندمج تاريخ الأدب بوصفه تاريخا خاصا، في داخل تاريخ عام (ص39).

(54) انظر: هانز روبرت ياوس: «تأملات حول حدود التأويلية الأدبية ومعالمها»، في «الشعرية والتأويلية»، 9، ميونخ، 1980، ص459 ـ 81. وترجم إلى الفرنسية بعنوان: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، في «ديوجين»، العدد 109، 1980، ص92 ـ 119، و«التجربة الجمالية والتأويلية الأدبية»، ترجمة: شو، مطبعة جامعة مينسوتا، 1982، ص3 ـ 188.

(55) لقد كان ميشيل ريفاتير من أوائل من أوضحوا حدود التحليل البنيوي، وبشكل عام حدود الوصف المجرد، في حواره مع جاكوبسن وليفي ـ ستروس. ويطريه ياوس بوصفه من «قدم الانعطاف من الوصف البنيوي إلى تحليل تلقي النص الشعري» (نحو جمالية التلقي، ص141)، وإن كان يضيف أن ريفاتير «معني بالعناصر المعطاة سلفاً في دور التحقيق أكثر من عنايته بالفعالية الجمالية لتلقي السرد»، في «تأويل السرد»، تحرير: فالديس وميلر، مطبعة جامعة تورنتو، 1971، ص28 ـ 37.

(56) حول إعادة الاعتبار للمتعة الجمالية، انظر: ياوس: دفاعاً عن التجربة الجمالية، كونستانس، 1972: .Kleine Apologie der Aesthetischen Erfahrung. وهكذا يصطف ياوس إلى جوار المذهب الأفلاطوني عن المتعة الخالصة كما نجدها في حوارية (فيلبوس) وإلى جوار المذهب الكانطي عن المتعة الجمالية المجردة وفكرة قابليتها الكلية للتوصيل.

(57) ولهذا فالقارئ مدعو «للقياس وتوسيع أفق تجربته الخاصة في مقابل تجربة الآخر» (ص147).

(58) لن أتعرض هنا لنقاش الإبداع الفني والشعري (poiesis). وإن كان من الضروري لنظرية القراءة أن تنطوي في تلك القراءة على فعل إبداعي يستجيب للفعل الشعري الذي أوجد العمل. ومتابعا هانز بلومبيرغ: «محاكاة الطبيعة»، مجلة Studium Generale، 10 (1957): 266، ويورغن متلشتراس: «الأزمنة الجديدة والتنوير»، برلين، 1970، يقتفي ياوس آثار دحر القوة الإبداعية المتحررة من أي نموذج بدءاً من العصور الكتابية والهيلينية، ومرورا بعصر التنوير، ووصولاً إلى العصر الحاضر.

(59) تذكروا أن الشخصيات في «فن الشعر» لأرسطو توصف بأنها «أفضل» أو «أسوأ» أو «مثلنا»، وتذكروا أيضاً أن التحفظات القوية التي أبداها وين بوث، عند مناقشة بلاغة القصص، كان لها علاقة بالآثار الأخلاقية لاستراتيجية الإقناع في الرواية الحديثة.

(60) حول ترجمة كلمة (catharsis) (التطهير) بأنها (توضيح أو تعقيم) انظر الفصل المتعلق بفن الشعر في الجزء الأول، ولا سيما ص50.

(61) المصدر السابق، ص49.

(62) هانز روبرت ياوس: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص124.

(63) في الفصل القادم سنعود لهذه المشابهة، لتقويتها واستمداد صورة داعمة لفكرة الصوت السردي التي قدمناها في الجزء الثاني، ص95 ـ 99.

(64) لقد وصفت في مكان آخر الجدلية المناظرة بين التملك والتنائي، انظر: «مهمة التأويلية»، مجلة «الفلسفة اليوم» 17، (1973): 112 ـ 24.

(65) انظر: الزمان والسرد، 1: 77. وما من أحد أوضح العلاقة الوثقى بين قابلية التوصيل والمرجعية بأوسع معانيها كما فعل فرانسيس جاك: انظر: «حواريات، بحوث منطقية حول الحوار»، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1979، و«حواريات2: الفضاء المنطقي للتحاورية»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1985.

(65) هذا التمييز بين القراءة بوصفها سكونا أو توقفا والقراءة بوصفها زخما يفسر تذبذب ياوس في تقدير دور التطبيق في التأويلية الأدبية. إذ يميل التطبيق، بوصفه سكونا إلى التماهي مع الفهم الجمالي، بينما يلصق نفسه من حيث هو زخم بإعادة القراءة ويستعرض آثاره التطهيرية، وبالتالي يؤدي وظيفة «تصحيح لا تطبيق يستمر ليكون عرضة لضغوط المواقف وللإكراهات التي تفرضها القرارات التي يجب اتخاذها حول الفعل المباشر» (حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص133).

الفصل الثامن

(1) لن أعود هنا مرة أخرى للأسباب التي قدمتها سابقاً حول تفضيلي الحديث عن إعادة التصوير المشتركة أو للتواشج أكثر من الإحالة المتداخلة. لكن هذا لا يعني المشكلات نفسها التي أبرزتها في الجزء الأول، الصفحات 77 ـ 82.

(2) ج. ت. فريزر: ولادة الزمان وتطوره: نقد للتأويل في الفيزياء، مطبعة جامعة ماساشوستس، 1982.

(3) انظر كتابي: حكم الاستعارة، المقالة الأولى.

(4) انظر الزمان والسرد: الجزء الأول، ص222.

(5) يبيّن يوسف حاييم ياروشالومي في «زاخور»: التاريخ اليهودي والذكرى اليهودية (سيتل، مطبعة جامعة واشنطن،1982) أن اليهود كانوا قادرين على أن يظلوا بلا كتابة علمية للتاريخ عدة قرون، بحيث بقوا مخلصين لشعار «تذكر» في سفر التثنية، وأن الانتقال إلى البحث التاريخي في الفترة الحديثة إنما جاء بتأثير احتكاكهم بالثقافة غير اليهودية.

(6) رودولف أوتو: فكرة المقدس: بحث في العامل غير العقلي في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلي، ترجمة جون هارفي (نيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1958).

(7) انظر الزمان والسرد، الجزء الأول، ص169 ـ 74.

(8) مرة أخرى أشير إلى تحليلات حنة أرندت الخمسة حول العلاقة بين السرد والفعل. ففي وجه هشاشة جميع الأشياء الإنسانية، يكشف السرد عن «من» هو فاعل الفعل، ويعرض هذا الفاعل على الملأ، مضفياً تماسكاً يستحق أن تعاد روايته، ويؤكد بالتالي خلود الذكر والصيت. انظر: حنة أرندت: الشرط الإنساني (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1958). وليس من المفاجئ أن أرندت لم تفصل أولئك الذين يعانون التاريخ عن أولئك الذين يصنعونه، أو أنها تبدأ فصلها الكبير عن الفعل بهذه الكلمات المستقاة من إسحاق دنسن: «يمكن احتمال جميع الأحزان، إذا ما صغتها في قصة، أو رويت قصة بها» (المصدر نفسه، ص175).

(9) انظر: ، Le Temps: le recit et le commentaire, trans. Michele Lacoste (Paris: 1973). Harald Weinrih, Tempus: Besprochene und erzählte Zeit

(10) الزمان والسرد: 2، ص61 ـ 71.

(11) حول فكرة الصوت السردي، انظر المصدر السابق، ص88 ـ 99.

(12) فن الشعر لأرسطو، ترجمة: جيمس هاتن (نيويورك، نورتن، 1982).

(13) إنني أرجئ للفصل الأخير من هذا الكتاب فحص فكرة الهوية السردية التي تتوج، على صعيد الوعي الذاتي، التحليل الذي يمتد طوال الفصول الخمسة الأخيرة وينتهي هنا. وقد يرغب القارئ في الإحالة إلى هذه المناقشة عند هذه النقطة. أما من ناحيتي فأفضل الاكتفاء بتشكيل الزمان الإنساني بذاته بغية أن أبقي الطريق مفتوحاً ليفضي إلى التباس زمان التاريخ.

الفصل التاسع

(1) سأحيل هنا إلى طبعة كتاب هيغل عن محاضرات في فلسفة تاريخ العالم التي أعدّها يوهانز هوفمايستر (هامبورغ، 1955): جورج فلهلم فردريك هيغل: محاضرات في فلسفة تاريخ العالم: المقدمة، العقل في التاريخ، ترجمة: دونكان فوربيس: كامبرج، مطبعة جامعة كامبرج، 1975.

(2) لم يكن في البحث عن «تنوعات الكتابة التاريخية» التي تشكل المسوّدة الأولى لمقدمة المحاضرات عن فلسفة التاريخ سوى هدف تعليمي. وبالنسبة لجمهور لم يكن متعوّداً على الأسباب الفلسفية للنظام الذي يؤسس لأخذ الحرية باعتبارها القوة الدافعة للتاريخ العقلي والواقعي معاً، كان من الضروري تقديم مدخل خارجي يفضي بالتدريج نحو فكرة تاريخ فلسفي للعالم لا يلتزم بدوره إلا ببنيته الفلسفية الخاصة. وتكرر الحركة من «التاريخ الأصيل» إلى «التاريخ التأملي» ثم إلى «التاريخ الفلسفي» الحركة من الفكر المجازي إلى المفهوم (أو الفكرة المطلقة) مروراً بالفهم والحكم. يقول هيغل إن كتاب التاريخ الأصيل يعنون بالأحداث والمؤسسات التي تقع عليها عيونهم، فيرونها عياناً، وتشترك بها روحهم. مع هؤلاء الكتاب، يتم عبور العتبة الأولى إلى ما وراء الأساطير والتقاليد التي أكل الدهر عليها وشرب، لأن روح الأمة تكون أصلاً قد عبرت هذه العتبة بابتكارها السياسة والكتابة. ويمضي التاريخ قدماً في هذا التقدم الواقعي من خلال استبطانه وتحويله إلى الداخل. وفيما يتعلق بالتاريخ التأملي، فهو يقدم أيضاً أشكالاً تم بها اجتياب نظام معين وتكرر التراتب الذي يمضي من التمثيل إلى المفهوم. ومن الجدير بالملاحظة أن التاريخ العالمي يشكل وحده أدنى درجات هذا المستوى، مضفياً على الافتقار إلى الفكرة الموجهة التي

تتحكم بجمع الخلاصات والصور المجردة ما يبث فيها وهم التجربة المعيشة. (ولذلك فالتاريخ الفلسفي للعالم لن يكون تاريخا كليا عالميا بالمعنى الإجمالي لتاريخ الأمم التي يجاور بعضها بعضاً، وكأنها خارطة في يد جغرافي). والشكل الآخر الذي يجب رفضه هو «التاريخ النفعي» برغم أنه يعنى بجعل كل من الماضي والحاضر يتبادلان المعنى، لأنه يقوم بذلك على حساب ميل أخلاقي يضع التاريخ تحت رحمة القناعات الشخصية لمؤرخ معين. (وسأعود لاحقاً، عند مناقشة عمل كوسيلك، إلى هذه القضية المهمة عن التاريخ الكبير الحي). والشيء الأكثر إدهاشاً هو خطبة هيغل الرنانة ضد «التاريخ النقدي»، الذي يشكل لب التاريخ التأملي، إذ بالرغم من حدتها في استخدام المصادر، فهي تشترك في الأخطاء مع كل فكر نقدي، في حين أن المفترض بها أن تقاوم الفكر التأملي، المتركز حول أسئلة تتعلق بشروط الإمكانية وفقدان الاتصال بالأشياء نفسها. لذلك ليس من المدهش أن هيغل يفضل «التاريخ المتخصص» (تاريخ العلم، تاريخ الدين، تاريخ الفن..الخ) لأنه في الأقل يمتلك فضيلة الإحاطة بفعالية روحية واحدة بوصفها وظيفة لقوى الروح التي تضفي الخصوصية على روح الأمة. ولهذا السبب يضع هيغل التاريخ المتخصص في ذروة أنماط التاريخ التأملي. مع ذلك يشكل العبور إلى تاريخ العالم الفلسفي قفزة نوعية في جولانه في صنوف كتابة التاريخ.

(3) لهذه المسلمة نفس النصاب الإبستمولوجي (المعرفي) الذي ينطوي عليه الاعتقاد في نهاية الفصل السادس من (ظاهراتيات الروح) حيث يقترن باليقين الذاتي حين يتوحد الفاعل مع قصده وفعله.

(4) حتى لو سمينا عدداً من المتقدمين على المشروع الهيغلي، فإن هذه الحجج التي يفترض أن تكشف عن نواقصه هي نفسها مستعارة من النظام الكلي عنده، الذي لم يسبقه إليه أحد. هل نذكر العقل أو النوس عند أناكسوغوراس؟ لقد رفض أفلاطون أصلاً وجود فلسفة تظل عندها السببية الواقعية خارجة عن حكم الروح. مذهب العناية الإلهية؟ لم يفهمه المسيحيون إلا فهماً متشظياً ومن خلال التدخلات الاعتباطية. ولم يطبقوه على تاريخ العالم بأسره. والأكثر من ذلك عند محاولة كشف الطرق الإلهية الخفية أنها تتهرب من وظيفة معرفة الله. مذهب العدالة الإلهية عند لايبنتز؟ تظل مقولات لايبنتز «مجردة وغير محددة» (المحاضرات، ص42) لأنها أوضحت تاريخياً وليس ميتافيزيقياً كيف يتناسب الواقع التاريخي مع الخطط الإلهية. وفي إخفاقه في تفسير الشر دليل على ذلك: «ينبغي أن يجعلنا نحيط بجميع أخطاء العالم، بما فيها وجود الشر، حتى يمكن أن تتصالح الروح المفكرة مع الجوانب السلبية في الوجود» (المصدر نفسه، ص42 ـ 43). وما دام الشر لم يندمج في خطة كبرى عن العالم، يظل الإيمان بالنوس (أو العقل) أو العناية الإلهية، أو بوجود خطة إلهية، أمراً معلقاً. وهي بالنسبة إلى فلسفة هيغل الخاصة عن الدين لا تقدم عوناً ذا شأن. ففي داخل هذه الفلسفة يكمن اطمئنان قوي أن الله أوحى وكشف نفسه، ولكنها تطرح المشكلة نفسها: كيف يمكن التفكير حتى النهاية بما هو مجرد موضوع إيمان؟ كيف يمكننا أن نعرف الله معرفة عقلية؟ يعيدنا هذا السؤال إلى تحديدات الفلسفة التأملية ككل.

(5) تجد هذه القصدية المزدوجة أصداءها في الفكر المعاصر. ولقد أشرت مراراً إلى مقالة لوبة عن قوة الحبكة التاريخية. يقول لوبة إنه ما من شيء يمكن قوله إذا حدث كل شيء كما خططنا له وقصدناه. إذ لا نروي إلا ما يضفي القوة والتعقيد على مشاريعنا البسيطة، أو ما يجعلها

تسير في طريق الخطأ، أو حتى تصير غير معقولة. وبهذا الصدد يتميز المشروع الذي تحبطه تدخلات مشاريع أخرى. وحين لا يتفق الأثر المنتج مع الأسباب التي دفعت المشاركين إلى القيام بفعل معين ـ على سبيل المثال: تدشين ملعب نورمبرغ الذي خطط فنانو الرايخ الثالث لافتتاحه في اليوم الذي احتفلت فيه قوات الحلفاء بانتصارها فيه ـ بل حين لا يمكن عزو الأثر إلى أي طرف ثالث آخر، فإن علينا أن نروي كيف ولماذا انقلبت الأشياء على نحو مختلف مما تنبأ به الجميع. يتناول هيغل هذه النبذة حيث يتركها لوبة، أي بقبول حيادي، أو ساخر أو يائس، لمكانة المصادفة في التاريخ، بمعناها الذي استخدمه كورنو.

(6) يقول ريمون آرون متابعاً كورنو: «إن الواقعة التاريخية لا يمكن اختزالها في الأساس إلى نظام أو نسق، لأن المصادفة هي أساس التاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ، ص16).

(7) ما أدعوه بتحصيل الحاصل الكبير، وهو ما يشكل المشروع الذي تحمله مفردة (التطور) يكرر التحصيل الأصغر، أعني التقصير الذي يعلن عنه التصريح الشهير: «إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها هي الفكرة البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل يحكم العالم، ولذلك فإن تاريخ العالم هو عمليّة عقليّة». ويظل إثبات المعنى هذا كما يقدم نفسه العقيدة الفلسفية التي لا تهتز لدى هيغل، كما يتضح في الصفحة التالية من طبعة هوفمايشتر لهذه المحاضرات: «إن تاريخ العالم يحكمه مخطط عميق هو عملية عقلية ـ ليست عقلانيتها عقلانية موضوع جزئي، بل عقل إلهي ومطلق ـ أي أنها قضية يجب أن نسلم تسليماً بحقيقتها، وتكمن براهينها في تاريخ العالم نفسه، الذي هو صورة عن العقل واستمداد من تشريعاته».

(8) قلنا سابقاً إن هذا العبور يتم استباقه في تاريخ خاص، حيث ندرك أصلاً شيئا ما من هذا الإلغاء للسرد في تجريد الفكرة.

(9) لنضع جانباً الحجج السياسية التي تندد بهيغل بوصفه مدافعاً عن الدولة التسلطية، أو حتى بوصفه مبشراً بالحكم الشمولي (التوتاليتاري). وقد عرض إريك فايل هذه الحجج ورأى أنها تستند إلى علاقة هيغل بالدول المعاصرة له «قياساً بفرنسا عودة الملكية، أو إنكلترا قبل قانون الإصلاح لعام 1832، أو النمسا في عهد ماترنخ، كانت ألمانيا دولة متقدمة» (هيغل والدولة، باريس، 1950، ص19). والأهم أن «هيغل كان يبرر الدولة القومية ذات السيادة، بقدر ما يبرر الفيزياوي حالة الطقس» (المصدر نفسه، ص78). ولا ينبغي أن نتوقف عند المسلمات التي تطل بين الحين والآخر أن هيغل كان يعتقد أن التاريخ قد اكتمل عندما أدرك ذاته تماماً في الفلسفة. وعلامات عدم اكتمال تاريخ الدولة من الكثرة والوضوح في عمله بحيث تغنينا عن الرد على هذه الفكرة الحمقاء. فما من دولة حققت اكتمال المعنى الذي رأه هيغل فقط كبذرة وفي حالة أولية. انظر: هيغل: فلسفة الحق، ترجمة نوكس، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1967. تأتي فلسفة التاريخ لتحتل تماماً منطقة الحق من دون قانون، وهو ما تستطيع فلسفة الحق أن تتحدث عنه من خلال اللغة الكانطية كما ترد في مقالة مشروع السلام الدائم. فتقدم أرواح الأمم يحتل مكان القانون الدولي، الذي لم يبلغ بعد نضجه في طور الحق الفعلي. بهذا المعنى، تسبق فلسفة التاريخ فلسفة الحق. وفي المقابل، قد تتمكن فلسفة الحق، القادرة على إكمال ما اعتبرته فلسفة التاريخ ناقصاً، من تصحيح نقطة جوهرية في فلسفة التاريخ أيضاً. وليس من المؤكد أن يكون هذا الوقت أو ذاك أوان رجال التاريخ العظماء، أو في الأقل الأبطال القوميين في أزمنة الحرب كما في أزمنة السلام (انظر: هيغل والدولة، ص81 ـ 84). ما ينبغي أن يجيء هو الدولة التي ستصير، داخلياً، دولة

كل شخص، وخارجياً، الدولة العالمية. والتفكير بالتاريخ لا يعني دمغه بالماضي، بل يعني فقط الإحاطة بما حدث فيه فعلاً، وذلك هو الماضي الذي تم تخطيه (فلسفة الحق، ص216). بهذا المعنى، لا يعني الاكتمال في الفقرة الشهيرة المشار إليها في مقدمة فلسفة الحق أكثر مما رآه فيه إريك فايل: «أن شكلاً من أشكال الحياة قد تقادم» (هيغل والدولة، ص104). ولذلك قد يظهر شكل جديد في الأفق. المهم أن الحاضر الذي استودع فيه هذا الماضي الذي تم تخطيه يبقى فعالاً بما يكفي فلا يكف عن أن يكشف عن نفسه في الذاكرة أو في الاستباق.

(10) انظر: بول ريكور: «منزلة العناية الإلهية في فلسفة هيغل عن الدين» في كتاب «المعنى والحقيقة والله»، تحرير: ليروي رونر (نوتردام: مطبعة جامعة نوتردام، 1982)، ص70 ـ 88.

(11) الغريب أن نجد هذين التيارين من النزعات المضادة لهيغل لدى رانكة. فمن ناحية، يتم رفض مكر العقل بوصفه «تمثيلاً لا يليق أن نطلقه على الله والإنسانية» لمصلحة لاهوت في التاريخ بلا فلسفة: «وكل عصر هو أمام الله مباشرة». ومن ناحية أخرى، يريد المؤرخ أن يعرف الوقائع وأن يصل إلى الماضي كما حصل في ذاته واقعياً، لمصلحة تاريخ يقوم بما يقوم به من دون فلسفة أيضاً.

(12) يحتوي التأكيد التالي على ما أصبح غير قابل للتصديق بالنسبة لنا: «العالم الحاضر والصورة الحاضرة ووعي الروح بذاتها تنطوي في داخلها على جميع المراحل التي يبدو أنها حصلت في التاريخ سابقاً. ولا ريب أنها تكتسي بشكل ما بصورة مستقلة وعلى التوالي، غير أن ما تكونه الروح الآن هو ما كانته ضمناً دائماً، ولا يتعدى الفرق أن يكون في الدرجة التي تطورت إليها هذه الطبيعة الضمنية» (محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، ص150).

(13) في الواقع تمتاز هذه النقلة في نص هيغل بضعف واضح. انظر المصدر السابق، ص52 ـ 53.

(14) موقفي هنا قريب من موقف هانز ـ جورج غادامر. فهو لم يتردد في أن يبدأ القسم الثاني من كتابه العظيم «الحقيقة والمنهج» بالتصريح المدهش التالي: «لو كان علينا أن نتابع هيغل أكثر من شليرماخر، فإن على تاريخ التأويلية أن يركز تركيزاً مختلفاً تماماً» (ص153، وأيضاً ص306 ـ 10). ولدى غادامر، أيضاً، لا نستطيع أن نفند هيغل استناداً إلى حجج تعيد إنتاج اللحظات التي تم التعرف عليها وتخطيها في مشروعه التأملي (المصدر نفسه، ص307). وعلينا أن «نحتفظ بحقيقة فكر هيغل»، بإعطائها تأويلات زائفة وتفنيدات واهية. ومن هنا فحين يكتب غادامر «أن الوجود تاريخياً يعني أن معرفة المرء بذاته لا يمكن أن تكتمل» (ص269)، فإنه أيضاً يستسلم لهيغل أكثر مما يهزمه من خلال الفكر النقدي. «لا يمكن العثور على النقطة الأرخميدية التي يمكن بها قلب فلسفة هيغل من خلال التأمل» (ص308). يحطم غادامر «الحلقة السحرية» عند هيغل (ص307) باعتراف له قوة فكر زاهد. وما يزهد فيه هو فكرة «الانصهار المطلق بين التاريخ والحقيقة» (المصدر نفسه، ص306).

الفصل العاشر

(1) رينهارت كوسيلك: «مستقبلات ماضية: دلاليات الزمان التاريخي»، ترجمة: ترايبر (كامبرج، 1985). إلى أي حقل من الحقول تنتمي هاتان المقولتان التاريخيتان؟ هما عند كوسيلك مفهومان مطّردان، لهما علاقة بالمشروع المقام على أساس ثابت، وهو الدلاليات المفهومية

المطبّقة على مفردات التاريخ وزمان التاريخ. وبوصفه علم دلالة، يهتم هذا الحقل بمعاني الألفاظ والنصوص أكثر من اهتمامه بالحالات والعمليات الناشئة عن التاريخ الاجتماعي. وكعلم دلالة مفهومي، يسعى إلى إطلاق دلالات الكلمات الأساسية ـ كالتاريخ، والتقدم والأزمة..وغيرها ـ التي تربطها علاقة بالتاريخ الاجتماعي وتبرز بوصفها مؤشرات على التغير وعوامل له. والحقيقة أن هذه الألفاظ الأساسية بقدر ما تحمل للغة التغيرات الكامنة فيها التي يوفر التاريخ الاجتماعي أساسا نظريا لها، فهي تسهم في إنتاج ونشر وتعزيز التحولات الاجتماعية التي تطلق عليها تسمية من خلال كونها تنضم إلى المستوى اللغوي. ولا تظهر هذه العلاقة المزدوجة للتاريخ المفهومي بالتاريخ الاجتماعي إلا إذا أعطينا علم الدلالة استقلال حقل دراسي متميز.

(2) «التجربة هي الماضي الحاضر، الذي أُدمِجتْ أحداثه، وبالإمكان تذكرها» (272).

(3) لا يخفق كوسلك في الإحالة إلى كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامر (ص310 ـ 25) فيما يتعلق بمعنى هذا المصطلح (Erfahrung) [التجربة] ومضامينه الفكرية فيما يتعلق بالتاريخ (ص323).

(4) «حين يتجمع التاريخ بوصفه حدثاً وتمثيلاً، يترصد الأساس اللغوي لتخطي نقطة الانعطاف التي تفضي إلى فلسفة المثالية التاريخية» (مستقبلات ماضية، ص27) ويحيل كوسيلك إلى درويسن: التاريخ، تحرير: هوبنر، ميونخ، 1943، ص325.

(5) سأترك هنا جانباً التقريبات بين (التاريخي) و(الشعري) التي تنبع من الخاصية الملحمية للتاريخ حين يُروى. ويرى كوسيلك أن مصطلحي «التاريخ» و«الرواية» قد اقتربا من بعضهما بين عامي 1690 و1750، لا كطريقة للانتقاص من التاريخ، بل بغية الارتقاء بمزاعم الحقيقة للرواية. ولقد تحدث لايبنتز عن التاريخ بوصفه رواية إلهية. واستعمل كانط مصطلح «الرواية» استعارياً في أطروحته التاسعة عن «التاريخ ذي المقصد الكوزموبوليتي» لكي يعبر عن الوحدة الطبيعية للتاريخ العام.

(6) يقول كوسيك: «يصبح الزمان قوة حركية وتاريخية في ذاته» (ص246)، وهو يشير إلى تكاثر المصطلحات الخاصة بالزمان التي شاعت بين عامي 1770 و1830 مثل: - Zeit-Abschnitt, Anschauung, -Ansicht, -Aufgabe, .. الخ التي تؤسس الزمان من خلال خصائصه التاريخية. ومصطلح (Zeitgeist) [روح العصر] هو المثال الأوضح على ازدهار المصطلحات هذا.

(7) تكتسي هذه الفكرة عن زمان جديد، وهي التي أفضت إلى فكرتنا عن الحداثة، كامل معناها إذا قارناها بموضوعتين من الفكر التاريخي السابق حالتا دون إخراج هذه الفكرة إلى النور. فهي تبرز قبل كل شيء من الأنقاض المنهارة للأخرويات السياسية التي يقتفي كوسيلك تجلياتها في القرن السادس عشر. وإذ يوضع الاختلاف الزماني بين الأحداث الماضية والأحداث الحاضرة بمواجهة أفق نهاية العالم يصبح جوهرياً. أضف إلى ذلك أن جميع هذه الأحداث لكونها بطرق متنوعة «أشكالا» استباقية للنهاية، تنظم حولها جميع علاقات الترميز التمثيلي التي يجعلها معناها الأخير تطغى على علاقات الترتيب الزمني. وتجعل المقابلة الثانية من التغير في أفق التوقع الذي ندين له بالطرح الحديث لمشكلة علاقة المستقبل بالماضي أمراً مفهوماً. ذلك أن لها علاقة بالموضوعة الشهيرة الأكثر عناداً، موضوعة أن التاريخ هو معلم الحياة (historia magistra vitae) (م.ن.، ص21، الفصل المعنون: «ذوبان الموضوعة في منظور العملية التاريخية المستحدثة»). وما أن تختزل تواريخ الماضي إلى مجموعة من الأمثلة والعبر حتى تتجرد عن صورة زمانيتها الأصلية

التي كانت تميزها الواحدة عن الأخرى، وتغدو مجرد مناسبة لتعلم التجربة التي تفعّلها في الحاضر. وبهذا الثمن، تصبح هذه الأمثلة معلومات أو نصُباً. ومن خلال تواترها فهي عرض من أعراض الاستمرارية بين الماضي والمستقبل ومذكر بها معاً. أما اليوم، وخلافاً لتحييد الزمان التاريخي عبر الوظيفة التعليمية للأمثلة، فإن الاعتقاد بالعيش في «أزمنة جديدة» قد «زمّنَ التاريخ»، إذا صح التعبير (انظر: ص73 ـ 155، الفصل المعنون: «النظرية والمنهج في تحديد الزمان تاريخياً»). والحال فإن الماضي، وقد تجرد عن نصابه كمثال أو عبرة، يلقى الآن خارج فضاء تجربتنا في ظلال ما لم يعد يوجد.

(8) يستشهد كوسيلك بنص من كتاب لسنغ: «تثقيف الجنس البشري» حيث لا يكتفي بالاعتراف بمثل هذا التسريع، بل يرغب ويوصي به (ص18، وص78). وأيضا الفقرة التالية من روبسبير: «لقد آن الأوان الذي يحقق فيه كلٌ مصيره. فإن تطور العقل البشري قد وضع الأساس لهذه الثورة العظيمة، وقد وقع عليك الواجب الخاص بتسريعها» (م.ن. وهو يحيل إلى: حول الدستور، 10، أيار، 1793، الأعمال الكاملة، 9: 495). ويردد كانط صدى هذا القول في كتابه «السلام الدائم» الذي هو «ليس بمجرد فكرة خرقاء، لأننا قد نطمح بأن تكون الحقب التي تجري فيها مقادير متساوية من التطور أسرع خطى في تطورها».

(9) ينقلب المخططان السابقان في الوقت نفسه. ذلك أن الأخرويات الحقيقية تلد من رحم المستقبل المسقط والمنتقى، ولهذا يطلق عليها يوتوبيات. وهي تشير، بفضل الفعل الإنساني، إلى أفق التوقع، وهي ما يعطي عبر التاريخ الحقيقية ودروسه، العبر التي تعلمنا أن المستقبل مشرع ومفتوح علينا. فبدلاً من أن تسحقنا قوة التاريخ، فإنها تشد من أزرنا، لأنها فعلنا نحن، حتى حين لا نعرف ما نفعله.

(10) المصدر نفسه، ص198 ـ 213: «حول انتظام التاريخ». وهناك تعبير آخر جدير بالاعتبار بالألمانية هو (Machbarkeit der Geschichte) [انجلاء التاريخ].

(11) تذكروا ملاحظة فرانسوا فوريه في كتابه: «تأويل الثورة الفرنسية»: «ما عزل الثورة الفرنسية جانبا أنها لم تكن نقلة، بل بداية هوام تلك البداية. وتكمن أهميتها التاريخية في صورة واحدة كانت فريدة فيها، ولا سيما حين أصبحت تلك الصورة «الفريدة» عالمية، ألا وهي أنها كانت التجربة الأولى مع الديمقراطية» (ص79).

(12) كارل ماركس: برومير الثامن عشر لويس نابليون، ترجمة: أيدن وسيدر، لندن، 1926، ص23. ولفكرة «الظروف» هذه مجال لا بأس به. وقد وضعتها بين أكثر المكونات بدائية في فكرة الفعل على مستوى المحاكاة1. وهذه الظروف أيضا هي ما يتم تقليده على مستوى المحاكاة2، في إطار الحبكة، كتأليف بين المتغايرات. وفي التاريخ، أيضا، تجمع الحبكة بين الأهداف والعلل والمصادفات.

(13) يستشهد كوسيلك بالقول التالي لنوفاليس: «لو كنا نعرف كيف نحيط بالتاريخ على نطاق واسع، لكنا نلاحظ التقاطع الخفي بين القبل والبعد، ولتعلمنا كيف نكوّن التاريخ من الأمل والذاكرة» (ص270).

(14) «إذاً فهذه قضية مقولات إبستمولوجية تساعد في إيجاد أساس لإمكانية التاريخ...إذ ما من تاريخ يمكن تشكيله بمعزل عن تجارب الذوات الإنسانية الفاعلة وتوقعاتها» (م.ن.، ص269). «وبمقتضاه فإن هاتين المقولتين مؤشران على شرط إنساني عام، يمكن للمرء القول إنهما تشيران

إلى شرط أنثروبولوجي لا يمكن من دونه للتاريخ أن يكون ممكناً أو مفهوماً» (ص270).

(15) يورغن هابرماس: الحداثة مشروعاً ناقصاً، مجلة «النقد» (Critique)، العدد 413، أكتوبر، 1981، ص950 ـ 69.

(16) يورغن هابرماس: نظرية الفعل الاتصالي، ترجمة: توماس ماكارثي، بوسطن، 1984.

(17) بول ريكور: العقل العملي، في كتاب «العقلانية اليوم»، مطبعة جامعة أوتاوا، 1979، ص225 ـ 48.

(18) لقد واجهنا هذه المشكلة سابقاً مع الاستقطاب بين الترسب والابتكار في التراثية المميزة لحياة نماذج الحبك. وهكذا يطل علينا النقيضان مرة أخرى: أعني التكرار الذليل والانشقاق. وكما قلت سابقاً فإنني أشترك مع فرانك كيرمود، الذي أستعير منه هذه الفكرة عن الانشقاق، في أن الرفض العميق لأية مراجعة من شأنه أن يحول نقد النماذج المتداولة إلى انشقاق. انظر: الزمان والسرد، 2: 7 ـ 28.

(19) يبدو أن كوسيلك يقترح شيئا مشابها. «وهكذا يمكن أن يحدث أن علاقة قديمة يمكن أن تعود إلى مجال الفاعلية مرة أخرى، وكلما زادت التجربة اتساعاً زاد المرء احتراساً، ولكن أيضا زاد المستقبل انفتاحاً. ولو كانت هذه هي الحالة، إذاً لكانت نهاية الأزمنة الحديثة بوصفها تطورا واعدا بالتفاؤل قد بلغت غايتها» (مستقبلات ماضية، ص288). على أن مؤرخ المفاهيم التاريخية وعالم دلالتها لن يقول لا بعد ذلك.

(20) هانز ـ جورج غادامر: الحقيقة والمنهج، ص267. وسواء «أكنا واعين له بصراحة أو لا، فإن قوة هذا التاريخ التأثيري تظل عاملة...ونحن نرى أن قوة التاريخ التأثيري لا تعتمد على كونه معروفاً» (ص268).

(21) جان غراندن: الشعور بأثر التاريخ ومشكلة الحقيقة التأويلية، أرشيفات الفلسفة، 44(1981): 435 ـ 53. وهناك سلف لهذه الفكرة عن التأثر بالتاريخ يتوفر في الفكرة الكانطية عن التأثر الذاتي، التي أشرت إليها سابقا عند مناقشتي التباسات الزمان. ويرى كانط أننا نتأثر نحن أنفسنا، كما في الطبعة الثانية من «نقد العقل الخاص»، بأفعالنا الخاصة. وكما قال في الطبعة الأولى، فإننا برسمنا خطاً نكون قد أنتجنا الزمان، ولكن ليس لدينا حدس مباشر بهذا الفعل الإنتاجي، ما لم يكن عن طريق تمثيل موضوعات تحددها هذه الفعالية التأليفية. انظر: سابقا، ص54 ـ 57.

(22) انظر: بول ريكور: «الأخلاق والثقافة: هابرماس وغادامر في حوار»، الفلسفة اليوم 17 (1973): 153 ـ 65.

(23) انظر: ما سبق، ص303.

(24) يتحدث عن «تاريخ الفكر، والمعرفة، والفلسفة، والأدب...باحثاً ومستكشفاً المزيد والمزيد من الاستمراريات، في حين يبدو التاريخ نفسه متخلياً عن انفجار الأحداث لصالح البنى الثابتة» (حفريات المعرفة، ص6).

(25) الزمان والسرد: 1: 194 ـ 214.

(26) انظر: حفريات المعرفة، ص126 ـ 31.

(27) حول هذه النقطة، يصحح «حفريات المعرفة» الانطباع بوجود التماسك الشامل والاستبدال الكلي الذي اقترحه كتاب «الكلمات والأشياء» (نيويورك، 1973)، على أن هذا العمل

الأخير لا يأخذ بالاعتبار إلا ثلاثة حقول إبستمولوجية، دون أن يتطرق إلى ذكر حقول أخرى سواها، ولا إلى المجتمعات التي تحدث فيها. «تفصم الحفريات تزامن القطائع، تماماً كما دمرت الوحدة المجردة للتغير والحدث» (حفريات المعرفة، ص176). ويضاف إلى هذا التعليق تحذير ضد أي تأويل أحادي صريح للإبستيم من شأنه أن يفضي بسرعة إلى حكم ذات متسلطة (ص191). وعند الحد، لو جاز أن يتعرض مجتمع ما لتحول شامل في كل ناحية، سنجد أنفسنا أمام فرضية ديفيد هيوم، كما ينقلها كارل منهايم، حيث يحلّ جيل محلّ آخر تماماً دفعة واحدة. وكما رأينا فإن استمرارية تبادل الأجيال واحداً بعد الآخر تسهم في المحافظة على استمرارية التكوين التاريخي.

(28) حول هذه النقطة انظر: فكتور غولدشمت: الزمان الفيزيائي والزمان المأساوي عند أرسطو، ص14.

(29) في رأي فوكو، وصولاً للتحول الذي يجري الآن، كان التاريخ محكوماً بغاية واحدة لا غيرها: «هي إعادة تشكيل، على أساس ما تقوله الوثائق وأحياناً ما تلمح إليه، للماضي الذي انبثقت منه، والذي اختفى الآن وخلفته بعيدا وراء ظهرها، وقد عوملت الوثيقة دائما على أنها لغة صوت منذ أن اختزلت إلى صمت أثرها الهش ولكن الذي يمكن فك مغالقه» (حفريات، ص6). ويلي ذلك الصيغة التي تتضمن دلالة حفريات فوكو كلها: «ليست الوثيقة أداة تاريخ محظوظة، فالتاريخ هو في الأصل والأساس ذاكرة، التاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعرف بها مجتمع ما ويطور متناً توثيقياً يرتبط به ارتباطاً وثيقاً» (ص7، والتأكيد منه).

(30) انظر ما سبق، ص144 ـ 47.

(31) انظر: الزمان والسرد، 2، الفصل الأول.

(32) المصدر نفسه، ص151.

(33) انظر: الحقيقة والمنهج، ص258 ـ 67. «إذا كنا نحاول أن نفهم ظاهرة تاريخية عن المسافة التاريخية التي يتسم بها وضعنا التأويلي، فسنكون دائماً عرضةً لآثار التاريخ التأثيري» (ص267).

(34) «الأفق شيء نتحرك نحوه ويتحرك معنا. والآفاق تتغير مع الشخص الذي يتحرك. وهكذا فأفق الماضي، الذي تنبعث منه الحياة البشرية بأسرها والذي يوجد على شكل تراث، هو في حركة دائماً. وليس الشعور التاريخي هو الذي يطلق حركة الأفق المحيط بنا أولاً. لكن هذه الحركة تعي نفسها فيه» (ص 271). وفي الواقع لا يهم أن يستعمل غادامر مصطلح (الأفق) على الجدل بين الماضي والحاضر، في حين يستبقيه كوسيلك لتوقعاتنا. ويمكننا القول إن غادامر من خلال هذا المصطلح يصف التوتر المكوّن لفضاء التجربة. ونستطيع أن نقوم بذلك ما دام التوقع نفسه واحداً من المكونات لما نسميه هنا بأفق الحاضر.

(35) تشكل هذه العوالم معاً «الأفق الواحد الكبير الذي يتحرك داخلياً، إلى ما وراء حدود الحاضر، ليضم الأعماق التاريخية لشعورنا بالذات» (م.ن.).

(36) هنا تكون تأويلية النص دليلاً جيداً: «كل مواجهة مع التراث تحدث في إطار شعور تاريخي ينطوي على تجربة توتر بين النص والحاضر. وتكمن المهمة التأويلية لا في التغطية على هذا التوتر بمحاولة إدماج ساذجة، بل بإخراجه شعورياً. ولهذا السبب فإن من صميم المقاربة التأويلية أن تشترع أفقاً يختلف عن أفق الحاضر» (ص273).

(37) أويغن فنك: «الصورة بوصفها نافذة على صورة العالم» في «دراسات حول الظاهراتية» (1930 ـ 1939) (نيهوف، 1966، ص77)، و «عن الظاهراتية»، ترجمة: فرانك، باريس، مينوي، 1974، ص79.

(38) انظر: الحقيقة والمنهج، ص235.

(39) المصدر نفسه، ص333 ـ 41.

(40) المصدر نفسه، ص245 ـ 74.

(41) يكتب غادامر، متابعا هيدغر: «يتعرض من يحاول أن يفهم للارتباك من المعاني السابقة التي لم تأت بها الأشياء نفسها. وكون الاشتغال على مشاريع مناسبة، استباقية بطبيعتها، ينبغي أن تؤكده «الأشياء نفسها» هو المهمة الدائمة للفهم. فـ«الموضوعية» الوحيدة المتاحة هنا هي تأكيد معنى سابق في كونه اشتغل عليه» (ص236). يشهد على ذلك البحث عن تشاكلات في قلب صراع التأويلات: «إن الهدف من أي اتصال وفهم هو الاتفاق حول الموضوع» (ص260). فاستباق المعنى الذي يحكم فهم النصوص ليس بأول أمر خاص، بل هو أمر عام (ص261).

(42) «يمتلئ شعورنا التاريخي دائماً بأصوات شتى يتردد فيها صدى الماضي. والحاضر وحده هو ما يستقر في تنوع هذه الأصوات: وهذا ما يشكل طبيعة التراث الذي نسعى إلى أن نشترك ونسهم فيه. والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(43) «وعلى أية حال، فالفهم في العلوم الإنسانية يشترك بشرط أساسي واحد مع استمرارية التقاليد، ألا وهو أنه يترك نفسه يوجهه التراث» (ص252). «والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(44) «إن المكان بين الغرابة والألفة الذي يدخره النص المنقول لنا هو المكان المتوسط بين كونه موضوعاً منفصلاً مقصوداً تاريخياً وبين كونه جزءاً من تراثٍ ما. ويكمن الموطن الحقيقي للتأويلية في هذه المنطقة المتوسطة» (ص، 262). وينبغي أن تقارن هذه الفكرة بفكرة هيدن وايت في كون التاريخ طريقة لاسترداد الألفة مع غير المألوف كما هو طريقة لجعل المألوف غير مألوف.

(45) كانت سوسة النقد حاضرة أصلاً في النص الشهير من هيدغر الذي يبدأ منه فهم التأمل التأويلي عند غادامر: «في دائرة الفهم تختفي إمكانية إيجابية من نوع مبدئي جدا للتعرف. والواقع أننا لا نتمسك بهذه الإمكانية في تأويلنا إلا حين نكون قد فهمنا أن مهمتنا الأولى والأخيرة والدائمة ألا نسمح أبدا لتملكنا السابق ورؤيتنا السابقة وتصورنا السابق بأن تقدمهم لنا الأوهام والتصورات الشعبية، بل بالأحرى أن نجعل الموضوعة العلمية في مأمن بالاشتغال على هذه البنى السابقة من خلال الأشياء نفسها» (الوجود والزمان، ص195). على أن هيدغر لا يقول لنا قولاً ملموساً حول الكيفية التي يتعلم بها مؤول ما أن يميز استباق معنى «من خلال الأشياء نفسها» عن الأوهام والمفاهيم الشعبية.

(46) لا أريد أن ألطّف الصراع بين تأويلية التقاليد ونقد الآيديولوجيا. و«طموحها في أن تكون كلية»، إذا استعدنا المواجهة بين غادامر وهابرماس في كتاب كارل ـ أوتو آبل: «التأويلية ونقد الآيديولوجيا، فرانكفورت، 1971، يبدأ من مكانين مختلفين، إعادة تأويل النصوص المتلقاة من التراث بالنسبة لأحدهما، ونقد أشكال الاتصال المشوهة نسقياً بالنسبة للآخر. وهذا هو السبب في كوننا لا نفرض فقط على أحدهما ما يسميه غادامر بالانحياز، الذي هو انحياز مفضل، وما يسميه هابرماس بالآيديولوجيا، وهي تشويه نسقي لكفاءتنا الاتصالية. يجب أن نبين فقط، عند

الحديث من منظورين مختلفين، أن أياً منهما يجب أن يندمج ببرهان الآخر، كما حاولت أن أوضح في مقالتي: «الأخلاق والثقافة: هابرماس وغادامر في حوار» المشار إليها سابقاً.

(47) حول كل ما يتعلق بالنقاش الداخلي للنظرية النقدية، لا بدّ أن أعلن عن ديني لعمل غير مطبوع كتبه ج.م. فيري: «أخلاق الاتصال ونظرية الديموقراطية عند هابرماس» (1984). وقد طبع سنة 1987 لدى PUF.

(48) إن الصراع الواسع الذي يحتل الجزء الثاني من «الحقيقة والمنهج» هو نفسه الصراع الذي شنّ في الجزء الأول ضد دعاوى الحكم الجمالي لتنصيبه نفسه «حكماً» على التجربة الجمالية، هو أيضا الصراع الذي يجري في الجزء الثالث ضد الاختزال المشابه للغة إلى مجرد وظيفة أداتية من شأنها إخفاء قوة الكلام لتحمل للغة ثراء التجربة الباطنية.

(49) انظر: إدوارد سعيد: «البدايات: القصد والمنهج»، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1975، الفصل2: «تأمل في البدايات»، ص27 ـ 78.

(50) موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، تحرير: كلود لوفور، ترجمة: لنغس، مطبعة جامعة نورثويستن، 1968، ص130 ـ 55، 248 ـ 51، 254 ـ 57.

(51) الزمان والسرد، 1: 54 ـ 55، 136.

(52) المصدر نفسه، 135 ـ 43.

(53) انظر: إميل بنفنست: «تلازمات الزمن اللغوي في الفعل الفرنسي»، في كتابه: «مشكلات في علم اللغة العام»، ترجمة: ماري ميك، مطبعة جامعة ميامي، 1977، ص205 ـ 15.

(54) انظر: بول ريكور: «مضامين نظرية الأفعال اللغوية بالنسبة إلى النظرية العامة في الأخلاق»، يصدر في «أرشيفات فلسفة القانون».

(55) انظر: ما سبق، 107 ـ 9.

(56) انظر: ما سبق، 113 ـ 14.

(57) لقد رأى إمانويل مونيه وبول لاندزبيرغ في فكرة الأزمة هذه، بمعزل عن الطبيعة العارضة لأزمة الخمسينات، عنصراً دائما من فكرة الشخص المنخرط في هذه المواجهات والالتزامات. وبمعنى له علاقة بذلك يميز إريك فايل «الشخصية» بقدرتها على الاستجابة للتحدي مفهوماً بوصفه أزمة. فالأزمة، بهذا المعنى، عنصر مكوّن للموقف الذي ينظم مقولة «الشخصية». «الشخصية دائماً في أزمة، أعني أنها تخلق ذاتها في حالة صراع مع آخرين، ومع الماضي، ومع عدم الأصالة» (منطق الفلسفة، باريس، فران، 1950، ص150).

(58) فريدريك نيتشه: «عن جدوى التاريخ للحياة ولا جدواه»، ترجمة: بروس، إنديانا بولس، 1980. «فقط بقدر ما يخدم التاريخ الحياة نخدمه نحن، لكن هناك درجة من فعل التاريخ، وتقدير له يحمل معه دمارا وانتقاصا للحياة: وهي ظاهرة قد يكون من الضروري بقدر ما هو من المؤلم أن تنقلها إلى الشعور بعض الأعراض الملحوظة لعصرنا» (ص7). وبعد ذلك بقليل: «هذه التأملات في غير أوانها، لأنني أحاول أن أفهم وجع عصر وهشاشته وقصره وذلك بعض ما يتباهى به عصرنا بصورة مسوغة، وكذلك تعليمه التاريخي. بل إنني أعتقد أننا جميعا نعاني من تلف الحمى التاريخية ويجب أن ندرك أننا نعاني منها» (ص8).

(59) من هذه الناحية، سبقه إلى ذلك يعقوب بيركهرت في كتابه (تأملات في تاريخ العالم) المترجم إلى الإنجليزية بعنوان: (القوة والحرية: تأملات في التاريخ، نيويورك، 1943)، حيث

يتم استبدال سؤال التاريخي لأي بحث بمبدأ نسقي للتاريخ العالمي. ويجيب بيركهرت عن سؤال الثوابت الأنثروبولوجية التي تجعل من البشر تاريخيين، بنظريته عن قوى التاريخ: الدولة، الدين، الثقافة، التي يشكل الأولان فيها مبادئ الثبات، ويعبر الثالث عن الجانب الإبداعي للروح. وقبل نيتشه، أكد بيركهرت على الصفة اللاعقلية للحياة والحاجات التي وجدها في سياق ما يسميه باحتمالات التاريخ. وكذلك أكد على الارتباط بين الحياة والأزمة. والواقع أن ميتافيزيقا شوبنهاور عن الإرادة تكمن كخلفية مشتركة لكل من نيتشه وبيركهرت. ولكن لكون بيركهرت بقي مخلصا لمفهومه عن «الروح» (Geist) فإنه لم يستطع قبول تبسيط نيتشه البالغ في مقالته، مؤكدا على الحياة «وحدها»، ولهذا انفرطت العلاقات التي كانت تجمع بين الصديقين جدياً بعد نشر هذه المقالة. حول مقارنة أكثر تفصيلاً عن علاقة نيتشه ببيركهرت انظر: هربرت شنادباك: فلسفة التاريخ بعد هيغل: معضلة النزعة التاريخية، فرايبورغ وميونخ، 1974، ص48 ـ 89.

(60) لا بدّ من الانتباه إلى الاستعمال المحدد لمصطلح «أفق»، ومقابلته مع إيحاءات الانفتاح التي ظهرت في تحليليّ السابقين. إذ أن «الأفق» عند نيتشه له معنى الوضع المحيط الذي يغلف الأشياء. «إن اللاتاريخي يشبه المناخ المحيط الذي تتولد فيه الحياة وحدها لتختفي ثانية مع خراب هذا المناخ...ومع وصول التاريخ يكفُ الإنسان أيضاً، ومن دون ذريعة اللاتاريخي هذه ربما ما كان ليبدأ وما جرؤ على البداية» (جدوى التاريخ ولاجدواه، ص11).

(61) يمكننا القول إن إفراط نيتشه في هذا النص يكمن في رفضه تمييز النقد الجينالوجي (النسابي) عن النقد بالمعنى الإبستمولوجي للتاريخ كعلم. وفي هذا النقد بالذات ورفض التمييز بين النقدين تكمن إشارته إلى ما هو في غير أوانه. وكان نيتشه على وعي تام بأنه يلتف على صورة أخرى من صور المرض ما دام اللاتاريخي قريبا من وجهة نظر ما فوق التاريخ، كتلك التي يزعم مؤرخ من طراز نيبور أنه نالها كذات عارفة. ولكن بقدر ما يكون اللاتاريخي عمل الحياة، فإن ما فوق التاريخ، وبالقدر نفسه، يكون ثمرة الحكمة وثمرة الغثيان. وليس للاتاريخي من وظيفة سوى تعليمنا «كيف يتاح لنا على أحسن وجه أن نصنع التاريخ من أجل الحياة» (ص14).

(62) هنا نكتشف مرة أخرى الموضوعة التي أشرنا إليها سابقا حول كون التاريخ معلم الحياة (historia magistra vitae).

(63) هنا أيضا نستطيع الإحالة إلى ما قلناه سابقا عن المقابلة بين تفعيل المطابق واختراع الاختلافات.

(64) يذكرنا هجوم نيتشه على الفصل بين الداخل والخارج، والتأكيد على الداخلية، وعلى المقابلة بين الشكل والمضمون، بصراع آخر شُنّ باسم «الجوهر»، في «ظاهراتية الروح» لهيغل، ثم باسم «روح الشعب» (Volkgeist) في فلسفته عن التاريخ. ويتكرر ظهور شبح هيغل مراراً في أعمال نيتشه.

(65) من الجدير بالملاحظة هنا أن تعبير «صنع التاريخ»، الذي ناقشته سابقاً، يبدو في العبارة التالية «وليس ما تفعله بمهم ما دام التاريخ نفسه يظل لطيفاً و«ذاتياً»، ولاسيما عند أولئك الذين لا يستطيعون صنع التاريخ بأنفسهم» (جدوى التاريخ ولاجدواه، ص31).

(66) المفروض أن هيغل لم يعلن نهاية التاريخ وحسب، بل حقق هذه النهاية بكتابتها. ومن هنا فهو يغرس الإيمان بعصر قديم للإنسانية (ص44)، والإنسانية المطبوعة، التي كانت مستعدة لهذا الحكم، أكثر قليلاً في إطار تذكر الموت الذي علمتنا إياه المسيحية من دون إمهال. وحسب

هيغل، فإن للبشر أسلافاً وحسب لا أخلاف لهم ولا ورثة، أي بإيجاز، ليس هناك من متسع سوى لنظرة القدماء للتاريخ.

(67) يصل بالفضيحة إلى نقطة التحول إلى مهزلة. إذ يقال إن هيغل «كان قد رأى القمة وحد نهاية العالم من خلال وجوده في برلين»، (ص47).

(68) بتناوله صوة «جمهورية العباقرة»، الموروثة عن شوبنهاور، يرى نيتشه أن هؤلاء العمالقة يفلتون من عملية التاريخ لكي «يعيشوا في تعاصر لا زمن له، بفضل التاريخ، الذي يتيح مثل هذا التعاون» (ص53). وهنا يظهر معنى آخر للحاضر، يأتي من تعاصر اللامتعاصرين، وهو ما كنا قد تأملنا فيه عند حديثنا عن مفهوم الجيل.

(69) الاستنتاج الذي يستخلصه نيتشه من هذا الوابل هو اللجوء إلى الشباب، الذي يقترب في بعض الأزمان من مستوى الديماغوجية ضد تاريخ المدرسيين الذين ولدوا بشعور اشتعل فيها الشيب. «وأنا أفكر بالشباب عند هذه النقطة أهتف قائلاً: الزموا أماكنكم، لا تبرحوا أرضكم» (ص58).

(70) يقول الكثيرون: «وماذا بعد». والواقع أنه ما من مكان يلجأ فيه نيتشه إلى حدس ينبع من الحياة وحسب. فترياقه وعقاقيره كلها تأويلات. واللاتاريخي وما هو أسوأ منه ما فوق التاريخ ليسا مجرد عودة إلى اللامبالاة الحيوانية التي أشار إليها في البداية، بل لحظة حنين ساخر. بالطبع يدعو نيتشه في أعمال أخرى إلى الاجترار. غير أن ثقافة تقوم على مزيد من نسيان المطاليب هي ثقافة أكبر. وحتى حين يتحدث نيتشه عن الحياة «وحدها»، فيجب ألا ننسى النصاب الجينالوجي (النسابي) أي النصاب الفيلولوجي والأعراضي - لمفاهيمه المتعلقة بالحياة جميعاً وبالعواطف وبالجسد. وأخيرا ما عسى أن تكون ثقافة كبرى إن لم تكن إعادة اكتشاف للاستعمال الجيد للتاريخ، حتى لو كان مجرد استعمال جيد لصورة من صور المرض، كما يعبر واحد من أبغض أسلاف نيتشه؟ هل علينا أن ننقذ التاريخ، بطرقه الثلاث: النصبي والقديم والنقدي؟ هل علينا أن نعيد التاريخ إلى وظيفة في خدمة الحياة؟ وكيف نستطيع القيام بذلك ما لم نميز في الماضي مواعيده التي لم تتحقق، وإمكانيات تحقيقه المؤودة أكثر من نجاحاته؟ وإلا فكيف يجب أن نضفي معنى على كون كتابه ينتهي بلجوء أخير إلى فكرة الإغريق عن الثقافة؟ أية سخرية أكبر، حسب هيغل، من هذه المشاركة في حلم الرومانسية الفلسفية الألمانية الكبير؟ من هنا يدعونا خطاب نيتشه «في غير أوانه» إلى أن نعيد قراءة فلسفة التراث في ضوء أملها الملح، قراءة تستهدي ليس فقط بواقعة الحاضر المتحققة، بل أيضاً بقوته.

الاستنتاجات

(1) يمكن اعتبار هذه الاستنتاجات خاتمة. والحقيقة أنها جاءت نتيجة إعادة قراءة بعد سنة كاملة من الانتهاء من مخطوطة الجزء الثالث من «الزمان والسرد». ويأتي تأليفها متزامناً مع المراجعات النهائية لتلك المخطوطة.

(2) انظر: حنة أرندت: الوضع الإنساني. انظر أيضاً: الوجود والزمان، 25 («مقاربة للسؤال الوجودي عن «مَن» الآنية»)، ص150، و64: (الهم والذاتية)، ص364.

(3) حول هذه المفاهيم عن التماسك (ترابط الحياة وتلاحمها) والحركة وثبات الذات، انظر الوجود والزمان، ص424.

(4) مارسل بروست: البحث عن الزمن الضائع، 3: 1089.

(5) انظر: الزمان والسرد، 1: 261.

(6) المصدر نفسه: ص71 ـ 76.

(7) يعزز تصوير الزمان بخط واحد افتراض واحدية الزمان. وبفضل هذا التمثيل للزمان يقال إن الزمان خطي.

(8) انظر العبارة التالية: «الزمان المحايث لتيار الشعور»، (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص23).

(9) حول هذه الحجة الصعبة انظر نصوص هوسرل التي استشهدنا بها في الصفحات 41 ـ 43.

(10) إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية: مدخل إلى الظاهراتية، ترجمة: دوريان كارينز، نيهوف، 1960، ص120 ـ 128.

(11) يتم التحضير لهذا الإغلاق بشكل خاص منذ المراحل الأولى من تحليلية الآنية. والحقيقة أنه إذا كانت الآنية قادرة على اكتساب خصائص وجودية، فذلك بفضل علاقتها بالوجود، حيث يعني الوجود أن للآنية «كينونتها في أن تكون، وهي خاصيتها» (الوجود والزمان، ص33). وبتأكيد هيدغر على (كل وقت) في التعبير الألماني (je)، في الوجود، فإنه يفتح المجال منذ البدء لتحليل الهم الذي يفضي إلى الظاهرة التي ينساق فيها (كل وقت) إلى اكتماله: ألا وهي الوجود ـ نحو ـ الموت. والواقع أن تلك الآنية «لا يمكن أن «تمثلها» وسيلة أخرى، لأنه ما من أحد يستطيع أن ينتزع موت الآخر منه» (ص284). من هنا ليس من المثير أن يتشظى الزمان، عند هيدغر، إلى زمان فانٍ، وزمان تاريخي، وزمان كوني.

(12) إذا وجدنا أنفسنا، بعد نهاية طوافنا، مرة أخرى على أرض أوغسطينية، فقد يكون ذلك لأن إشكالية الزمانية لم تغير تغييراً جذرياً إطار إحالتها عند المرور من النفس الأوغسطينية إلى الآنية (الدزاين) الهيدغرية، أو عند المرور من خلال الشعور الحميم لدى هوسرل. ويفترض الجانب التوزيعي للوجودي في عبارة (كل وقت)، المشار إليها سابقاً، نبرة ذاتية متبقية على تحليل يريد أن يكون أنطولوجياً على نحو متعمد. ولا شك أن هذا واحد من الأسباب التي أوجبت أن يظل كتاب «الوجود والزمان» بلا تكملة.

(13) لا تستبعد هذه التعليقات المتركزة حول هيدغر بحثنا عن تلازمات أخرى مع تحليلات هوسرل. على سبيل المثال، بين استبقاء الاستبقاءات والتراثية. وقد استكشفنا هذا الاتجاه في الفصل الذي كتبناه حول القصص وتنويعاته الخيالية.

(14) غوشيه: نزع السحر عن العالم: تاريخ سياسي للدين (باريس، غاليمار، 1985).

(15) حتى لو اقترح نوع مغاير من التفكير، وهو فكر لاهوت التاريخ، الذي لم يؤخذ بالاعتبار هنا، الربط بين سفر التكوين وسفر الرؤيا [باعتبارهما يمثلان النظرة إلى بداية العالم ونهايته ـ م] فهو بالتأكيد لا يقترح القيام بذلك من خلال تقديم حبكة لجميع الحبكات التي قد يجعلها هذا الفكر ذات علاقة ببداية الأشياء جميعاً ونهايتها. والواقعة البسيطة التي تتمثل في أن هناك أربعة أناجيل يعيدون رواية الحدث نفسه الذي يجب اعتباره منعطفاً في تاريخ فعل إيمان الكنيسة المسيحية الأولى تكفي لمنع الفكر اللاهوتي من المضي في مشروعه على أساس حبكة أحادية عليا.

(16) حالة قدماء بني إسرائيل الذين أشرنا إليهم فيما يتعلق بفكرة الهوية السردية مثال مثير للاهتمام. وقد تمكن جيرهارد فون راد من تكريس الجزء الأول من كتابه («لاهوت العهد القديم»، ترجمة: ستاكر، نيويورك، 1962 ـ 1965)، لـ«لاهوت التقاليد» الذي يشكله الاندماج المتواصل لسرود وحكايات من مختلف الأصول في سرد متصل يجد أبعاده وبنيته واتجاهاته في عمل المحب ليهوه. وتضاف حكايات وسرود أخرى إلى هذه النواة الأولى لتطيل من مدى القص إلى ما وراء تأسيس مملكة داود، كما تمكن رؤية ذلك في تاريخ سفر التثنية. وتهمنا حالة قدماء بني إسرائيل أيضاً على نحو خاص في أطروحتنا ما دام الوسيط السردي ينكشف بوصفه الوسيلة الرئيسة لفعل إيمان قائم على علاقات عهد بين شعب وربه. وهي مهمة أيضا بطريقة أخرى. فقد يثار هنا اعتراض أن لاهوت التقاليد هذا يتضمن مقاطع غير سردية، ولاسيما الشرائع التي تحول هذا الجزء من الكتاب العبراني إلى نوع من التعليم أو التوراة. ونستطيع الرد على ذلك بالقول إن جهاز التشريع الذي أضيف لاحقاً لشخصية موسى الرمزية لم يمكن إدماجه بلاهوت التقاليد إلا على حساب صياغة سردية للحظة التشريع نفسها. وحينئذٍ يتحول إعطاء القانون إلى حدث يستحق أن يروى ويدمج بالسرد الشامل. وهكذا يكون من السهل تسوية المعادلة بين التراث والسرد. أما فيما يتعلق بالاقتران بين السرد واللاسرد، فسأعود إلى ذلك فيما سيأتي. انظر: بول ريكور: زمان الكتاب المقدس، أرشيفات الفلسفة (1985): 29 ـ 35.

(17) انظر: الزمان والسرد، 2: 88 ـ 93.

(18) على سبيل المثال، أسقط اليهود الذين نجوا من السبي البابلي نظرتهم عن الأزمنة الجديدة عن طريق خروج جديد، وصحراء جديدة، وصهيون جديدة، ومملكة داوودية جديدة.

(19) هذا هو المعنى الذي يستبقيه غريماس في سيميائه السردية. وبمعنى قريب من ذلك، يستعمل كلود شابرول، في رسالته للدكتوراه: «المبادئ الاجتماعية ـ النفسية للغة»، مصطلح «المخطط السردي» ليدلَّ على المساق الذي تغطيه مثل هذه الأفعال المعقدة من طراز: الهدية، العدوان، التبادل..الخ، التي هي تفاعلات وتحاورات في الوقت نفسه، والتي تكتسب تعبيراً مناسباً في أفعال الكلام كالتفويض والأمر. ولذلك فهناك تصنيف آخر غير تصنيف الأنواع الأدبية يمكن أن يطبق على هذه المخططات السردية، كتصنيف أفعال الكلام.

(20) غولدشمت، ص76.

(21) يذكرنا انفتاح هذه الهوة في المعنى بهوة أخرى، كالتي واجهناها في تعليقنا على أرسطو (في الفصل الأول)، أعني الغموض الذي لا يذلل في تعريف الحركة نفسها بوصفها تحقق الممكن بما هو كذلك (الطبيعة، 2، 201أ10 ـ 11).

(22) من هذه الناحية، يرد على البال تأملات من نوع أكثر وجودية تدور حول تعبير «الوجود في الزمان» هي تلك التي أفضت بنا إليها القصة الفلسفية عن «طيماوس».

(23) انظر: كليمانس رامنو: فكرة القديم في الفلسفة، دراسات في الفلسفة ما قبل سقراط (باريس، 1970)، ص27 ـ 36.

(24) هيرمان ديلز: دليل الفلاسفة ما قبل سقراط، ترجمة: كاثلين فريمان، (أوكسفورد، 1948)، ص19، الشذرة ب1.

(25) في كتاب مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، أو الكون والتاريخ، ترجمة: ويلارد تراسك (برنستون، 1954)، نجد تصنيفاً للعلاقات بين زماننا والعناصر التأسيسية التي ظهرت عند

بداية الزمان، مع تأكيد خاص على «رعب التاريخ» الذي ينشأ عن علاقات التناقض بين زمان الأصول والزمان اليومي.

(26) الأسطورة والفكر لدى الإغريق، ص88.

(27) هذا هو التلازم الذي هدى خطى تحليلات فيرنان (انظر: م.ن. ص88 ـ 95) التي كانت ترمي إلى إعادة بناء الفعالية العقلية لدى الإغريق القدماء من خلال علم النفس التاريخي.

(28) انظر: الزمان والسرد، 1: 22 ـ 30.

(29) لنتذكر الفقرة التالية من أوغسطين: «في الأبدية ما من شيء ينتقل إلى الماضي: إذ كل شيء حاضر. في حين أن ليس هناك من زمان يكون كله حاضراً أبداً» (الاعترافات، 11: 13). وأيضاً: «سنواتك حاضرة كلّها أمامك دفعة واحدة، لأنها كلها في حاضر أبدي» (م.ن.، 13: 16). وانظر أيضاً: الزمان والسرد 1: 236 حول قضية أي المصطلحين سلبي وأيهما إيجابي.

(30) يجب أن يأخذ أي تفسير للخروج 3: 14 بالاعتبار القول التالي له: «وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم». ويقول الله لموسى أيضا: «هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دور فدور» [في الترجمة الإنجليزية: جيلاً فجيلاً].

(31) يدلّ الاسم غير المنطوق لـ«يهوه» على نقطة الاختفاء المشتركة فيما يتجاوز التاريخ وما يتخلله. ولاقترانه بتحريم نحت الصور، يحافظ هذا الاسم على المستغلق [الصَّمَد] ويضعه في منأى عن التمثيل الصوري التاريخي.

(32) تطوّر هذه الأسئلة تطويرا لا بأس به ويعطى لها توجه جديد لدى هيدغر: كانط ومشكلة الميتافيزيقا، ترجمة: جيمس تشرتشل، (مطبعة جامعة إنديانا، 1962)، ولاسيما في الفقرتين 9 و10. وانظر أيضا: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات 7 ـ 9 و 21، وأيضا: تأويل ظاهراتي لـ«نقد العقل الخالص» عند كانط، ترجمة: مارتينو، (باريس، غاليمار، 1982)، وهو الجزء 25 من الأعمال الكاملة.

(33) انظر: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات: 19 ـ 22، ص229 ـ 330.

(34) في هذا العمل، لسنا بحاجة إلى اتخاذ موقف من طموح هيدغر، المذكور عند نهاية كتابه «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، لتأسيس أنطولوجيا علمية على أساس قبلي جديد تشكله الزمانية منذ الآن فصاعداً (ص327). وعلى أية حال، فإن قصد هيدغر أن لا يسمح لهذا العلم بأن يتحول إلى صورة جديدة من صور الهرمسية، يتم التأكيد عليه بقوة في الصفحات الختامية من محاضراته (التي لم تكتمل) التي استخدم فيها المقابلة التي أجراها كانط في مخطوطة كتبها عام (1796) بين رزانة أفلاطون في «الرسائل» وأفلاطون الثمل في الأكاديمية، ذلك الذي كان معلم أسرار دينية بالرغم منه.

(35) انظر: الزمان والسرد، 1: 175 ـ 225.

(36) تجري كلمة (سحر) على قلم بروست حين يتحدث عن الشخصيات المحتضرة في عشاء رؤوس الموت الذي يلي مشهد الزيارة. «كان هؤلاء دمىً تسبح في الألوان غير المادية للسنين، دمى لفظت الزمان خارجها، الزمان الذي جعلته العادة خفياً، ولكي يعود جلياً لابدَّ له من البحث عن أجساد يغتنمها حيثما يجدها، ليستعرض عليها فانوسه السحري» (3: 976).

(37) يميز التقاطع الأول للأسفار الخمسة الأولى للتوراة. حيث يتقاطع السرد والقانون، مع

وثيقة يهوه. بهذه الطريقة يتقاطع الجانب المغرق في القدم من السرد، والذي قلبته صوب ما جرى من قبل المقدمات للمقدمات التي تسبق حكايات العهد والخلاص، مع الجانب الموغل في القدم في القانون، مكثفاً في وحي سيناء. ويمكن إضافة تقاطعات مهمة أخرى إلى هذا. إذ يستثير الانفتاح النبوي على الزمان، كنوع من الأثر الارتجاعي، قلباً للاهوت التقاليد الذي طورته الأسفار الخمسة الأولى للتوراة. ذلك أن النزعة التاريخية المشتركة بين التقاليد والأنبياء، والتي هي استرجاعية بقدر ما هي تطلعية، تواجهها صورة أخرى من صور الحكمة الموغلة في القدم، مجموعة في حكمة كتابات الأمثال وسفر أيوب والجامعة. وأخيراً يصار إلى إعادة تفعيل هذه الشخصيات الموغلة في القدم في التوسلات والمدائح التي نجدها في المزامير. ولذلك ينتقل السرد، من خلال سلسلة من الوساطات غير السردية، في الكتاب المقدس، إلى مرحلة السرد الاعترافي (انظر ما سبق، ص200).

(38) انظر: كيت هامبرغر: شاعرية الأدب، ط2، ترجمة: مارلين روس، (مطبعة جامعة إنديانا، 1973)، وقد ناقشناه في الزمان والسرد، 2: 56 ـ 66.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

ـ ب ـ

- ث -

- ع -

- غ -

- ف -

ـ هـ ـ

ـ و ـ

دليل المصطلحات

الفعل	Action
الفاعلون	Actors
الاغتراب	Alienation
الأمثولة	Allegory
المفارقة التاريخية	Anachronism
التمثيلي	Analogical
المثيل	Analogous
المماثلة	Analogy
الأنثروبولوجيا	Anthropology
التباس	Aporia
الوجود في العالم	Being in the world
المقولات (الأصناف)	Categories
التطهير	Catharsis
الأخبار (المواقيت)	Chronicle
الشفرة	Code
إضفاء الصيغة المفهومية	Conceptualizing
التصور	Configuration
الوجود - هناك	Da-sein
قابلية التوقيت	datability
نزع الصفة الزمنية	Dechronologizing
نزع التنائي	de-distanciation
نزع الصفة النفعية	depragmatizing
نزع الصفة النفسية	De-psychologizing
الجدل	Dialectic
الحوار	Dialogue
الخطاب	Discourse
انتشار النفس	Distentio animi
الانتشار والتمدد والتبدد	Distention
الفعل	Doing
ممسرح	dramatized
ديمومة	Duration
تخارجي	ecstatic
علوم الماهويات	eidetics
فكرة جوهرية	eidos
الحبك (بناء الحبكة)	Emplotment
التفسير	Erklaren
اليومية	everydayness
الواقعة	Event
البيّنة	evidence
الوجود الموضوعي	Existence
الموجودي	existentiell
الوجودي	existential
المغالطة	Fallacy
علوم الروح	Geisteswissenschaften
استكشافي	Heuristic
التصنيف التراتبي	Hierarchizing
الأيقونية	Iconicity
التقليد	Imitation

التسطير	Inscription
الآن، اللحظة	Instant
القصدي	Intentional
تواشج دلالي	Intersignification
الذاتيات المتفاعلة	Inter-subjectivity
التشاكل	Isomorphism
التفجع	Lamentation
الاستحضار	making-present
المعنى	Meaning
الوساطة	Mediation
ذكر الموت	memento mori
الرسالة	Message
الاستعارة	Metaphor
الصياغة الاستعارية	Metaphorization
النزعة المنهجية	methodologism
الكناية	Metonymy
المحاكاة	Mimesis
النماذج	Models
النصبي	monumental
ميثوس	Mythos
الهوية السردية	Narrative Identity
السردية	Narratology
علوم الطبيعة	Naturwissenschaften
التعقل المضموني الخالص	Noema
التعقل الصوري	Noesis
الآخر	Other
مفارقة	Paradox
الكلام	Parole
الحالة التبادلية	Paradigmatic
الانقضاء	Passing away
الانسراب	Passing through
المحمول (أو المسند)	Predicate
التدبر والتعقل	Phronesis
وجهة النظر	Point of View
الاستدعاء	Protention
الفهم القبلي	Pre-understanding
إقامة مشروع	projection
نزعات التجسيم	Prosopoeia
أشباه أحداث	Quasi-events
أشباه- أشياء	Quasi-things
الاستجماع	recollection
إعادة التصوير	Refiguration
التمثيل	Representation
المرجعي أو الإحالي	Referential
يقتفي الأثر	retrace
المطابق	Same
الرسوم التخطيطية	Schematism
الاستبقاء	retention
علم الدلالة (الدلاليات)	Semantics
دلالي	Semantic
السيمياء	Semiotics
المغزى والإحالة	Sense and reference
التعليق	Suspension
الرمز	Symbol
التزمين	Temporalization
يزمّن	Tempolarize
الكلية	Totality
التشميل	Totalization
الأثر	Trace
عابر للتاريخ	transhistorical
علم المجاز	tropology
إمكانية المطابقة	verisimilitude
الفهم	Verstehen

التزمن (أو الوجود في داخل الزمن)
within-time-ness :innerzeitigkeit

المصادر

Bibliography

Alexander, J. The Venture of Form in the Novels of Virginia Woolf. Port Washington, New York: Kennikat Press, 1974.

Alter, Robert. Patrial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre. Berkeley: University of California Press, 1975.

Anscombe, Elizabeth. Intention, Oxford: Basil Blackwell. 1957.

Apel, Karl-Otto et al. Hermenuetik und Ideologiekritik. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Ariès, Philippe. The Hour of Our Death. Trans. Helen Weaver. New York: Knopf, 1981.

Aristotle. The Complete Works of Aristotle. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 volumes.

_______. La Poé tique. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980.

_______. La Poétique. Texte établi et traduit par J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

_______. Poetics. Introduction, commentary, and appendices by Frank L. Lucas. New York: Oxford University Press, 1968.

_______. Poetics. Trans., with an introduction and notes, James Hutton. New York: W. W. Norton, 1982.

[ترجم كتاب «فن الشعر» لأرسطو عدة مرات، أشهرها ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، وترجمة: محمد شكري عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وترجمة: إحسان عباس، وهناك ترجمة رابعة: لإبراهيم حمادة. هذا فضلا عن الترجمات العربية القديمة وشروحها بقلم ابن سينا وابن رشد].

Aron, Raymond. Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity. Trans. George J. Irwin. Boston: Beacon Press, 1961.

______. La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire. Paris: Vrin, 1969.

______. "Comment l'historien écrit l'épistemologie: à propos du livre de Paul Veyne." Annales, no.6 (November-December 1971):1319-54.

Auerbach, Erich. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953.

[إيريش أورباخ: محاكاة: الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة: محمد جديد والأب روفائيل خوري، دراسات فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998].

Augustine. Confessions. Trans. E. Trehorel and G. Bouissou. Translation based on the text of M. Skutella (Stuttgart: Teubner, 1934), with an introduction and notes by A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

______. Confessions. Trans. R. S. Pine-Coffin. New York: Penguin Books, 1961.

Austin, J. L. How to Do Things with Words. New York: Oxford University Press, 1965.

[له ترجمة عربية صدرت عن دار أفريقيا الشرق، بعنوان: طبيعة اللغة].

Bakhtin, Mihail. The Dialogic Imagination: Four Essays. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

______. Problems of Dostoevski's Poetics. Trans. R. W. Rostel. Ann Arbor: Ardis Publications, 1973.

[باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، وط2، دار توبقال، المغرب].

Balas, David L. "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., Gregory von Nyssa und die Philosophie. Leiden: E. J. Brill, 1972, pp. 128-53.

Barreau, Hervé. La Construction de la notion de temps. Strasbourg: Atelier de Departement de Physique, VLP, 1958.

Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narrative." In A Roland Barthes Reader, ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982, pp. 215-95.

[له عدة ترجمات عربية: بارط: مدخل إلى التحليل البنيوي للحكايات، آفاق، المغرب، 1988، والتحليل البنيوي للحكاية، ترجمة: انطوان أبو زيد، دار عويدات، بيروت].

______. Poétique du récit. Paris: Seuil, 1977.

______. Writing Degree Zero and Elements of Semiology. Trans. Annette Lavers and Colin Smith. Boston: Beacon Press, 1976.

[رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: نعيم حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970، وبارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: محمد برادة، دار الطليعة، بيروت.

كما صدرت ترجمة عربية لكتاب «مبادئ السيمياء» بعنوان: مبادئ علم الأدلة، دار الشؤون الثقافية، بغداد].

Beierwaltes, W. Plotin über Ewigkeit und Zeit: Enneade III 7. Frankfurt: Klostermann,

1967.

Benjamin, Walter. "The Storyteller." In Illuminations, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969, pp. 83-109.

Benveniste, Emile. Problemes de linguistique generale, volume 2. Paris: Gallimard, 1974.

_______. Problems in General Linguistics. Trans. Mary Elizabeth Meek. Carol Gables: University of Miami Press, 1977.

Bergson, Henri. Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. Trans. F. L. Pogson. New York: Macmillan, 1912.

[للكتاب ترجمة عربية ضمن أعمال برجسون التي ترجمها عبد الله عبد الدائم وسامي الدروبي بعنوان: معطيات الشعور المباشرة، عن دار النهضة العربية].

Berlin, Isaiah. "Historical Inevitability." In Four Essays on Liberty. London: Oxford University Press, 1969. Also in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 161-86.

Bernet, R. "Die ungegenw?rtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins." In E. W. Orth, ed., Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Freiberg and Munich, 1983, pp. 16-57.

_______. La presence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps." Revue de metaphysique et de morale 88 (1983): 178-98.

Berr, H. L'Histoire traditionnelle et la Synthese historique. Paris: Alcan, 1921.

Bersani, L. "Déguisement du moi et art fragmentaire." In Roland Barthes et al., Recherche de Proust. Paris: Seuil, 1980, pp. 13-33.

Bloch, Marc. The Historian's Craft. Trans. Peter Putnam. New York: Knopf, 1953.

Blumenberg, H. "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schopferischen Menschen." Studium Generale 10 (1957): 266-83.

Booth, Wayne. The Rhetoric of Fiction. Chicago: University of Chicago Press, 1961, 1982.

[وين بوث: بلاغة الفن القصصي، ترجمة: أحمد عردات وعلي الغامدي، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1994].

_______. "Distance and Point of View." Essays in Criticism 11 (1961): 60-79.

_______. "The Way I Loved George Eliot: Friendship with Books as a Neglected Metaphor." Kenyon Review 11, no. 2 (1980): 4-27.

Boros, Stanislas. " Les Categories de la temporalité chez saint Augustin." Archives de Philosophie 21 (1958): 323-85.

Braudel, Fernand. Civilization & Capitalism: 15th-18 Century. Trans. Siân Reynolds. New York: Harper and Row, 1981-84. Volume 1: The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible. Volume 2: The Wheels of Commerce. Volume 3: The perspective of the World.

_______. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip 11. Trans. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, 1972-74) 2 volumes.

______. On History. Trans. Sarah Mathews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Bremond, Claude. " The Logic of Narrative Possibilities." New Literary History 11 (1980): 387-411.

______. La Logique du récit. Paris: Seuil, 1973.

Brisson, Luc. Le Méme et l'Autre dans la structure ontologique de Timée de Platon: un commentaire systématique de Timée du Platon. Paris: Klincksieck, 1974.

Burckhardt, Jacob. Force and Freedom: Reflections on History. Trans. James Hastings Nichols. New York: Pantheon, 1943.

Burke Kenneth. A Grammar of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969.

______. Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method. Berkeley: University of California Press, 1966.

Callahan, John C. Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge: Harvard University press, 1948.

______. "Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time." Acts of the Twelfth International Congress of Philosophy. Florence, 1960, p. 59.

______. "Basil of Caesarea: A New Source for Augustine's Theory of Time." Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958): 437-54.

Canary, R. and Kozicki, M. The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Certeau, Michel de. L'Ecriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975.

______. "L'operation historigue." In Le Goff and Nora, eds., Faire de l'hirtoire, pp. 3-41.

Chabrol, Claude. "Elements de psycho-sociologie du langage." Dissertation.

Charles, Michel. Rhétorique de la lecture. Paris: Seuil, 1977.

Chatman, Seymour. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

______. " The Structure of Narrative Transmission." In Fowler, ed., Style and Structure in Literature, pp. 213-57.

Chaunu, Huguette, and Chaunu, Pierre. Seville et l'Atlantique: 1504-1650. Paris: SEPVAN, 1955-60, 12 volumes.

Chaunu, Pierre. Histoire quantitative-Histoire serielle. Paris: Armand Colin, 1978.

______. La Mort a Paris, XVI, XVII, XVIII siècles. Paris: Fayard, 1978.

Cohn, Dorit. Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Collingwood, R. G. An Autobiography. Oxford: Oxford University Press. 1939.

______. An Essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press. 1948.

______. The Idea of History. Ed. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1946.

[كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة،].

Conen, P. F. Die Zeittheorie des Aristoteles. Munich: C. H. Beck, 1964.

Cornford, F. M. Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary. New York: The Liberal Arts Press, 1957.

Costa de Beauregard, O. La Notion de temps. Equivalence avec l'espace. Paris: Hermann, 1953.

_____. "Two Lectures on the Direction of Times." Synthese 35 (1977): 129-54.

Couderc, P. Le Calendrier. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

Courcelle, P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris: de Baccard, 1950.

_____. "Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la region de dissemblance." Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age 24 (1927): 5-33. Reprinted as an appendix to Recherches sur les Confessions de saint Augustin.

Culler, Jonathan. "Defining Narrative Units." In Fowler, ed., Style and Structure in Literature, pp. 123-42.

Dagognet, François. Ecriture et Iconographie. Paris: Vrin, 1973.

Daiches, David. The Novel and the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1939; revised edition, 1960.

_____. Virginia Woolf. Norfolk, Conn.: New Directions, 1942; revised edition. 1963.

Danto, Arthur. "What Can We Do?" The Journal of Philosophy 60 (1963): 435-45.

_____. "Basic Actions." American Philosophical Quarterly 2 (1965): 141-48. Reprinted in Alan R. White, ed., The Philosophy of Action. New York: Oxford University Press, 1968, pp. 43-58.

_____. Analytical Philosophy of History. New York: Cambridge University Press, 1965.

_____. Analytical Philosophy of Action. New York: Cambridge University Press, 1973.

Deleuze, Gilles. Proust and Signs. Trans. Richard Howard. New York: George Braziller, 1972.

Derrida, Jacques. Speech and Phenomena. Trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. "Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time." In Margins of Philosophy. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 29-67.

Diels, Hermann. Ancilla to the Pre-Socratic Philosopher. Trans. Kathleen Freeman. Oxford, Basil Blackwell, 1948.

Dilthey. Wilhelm. "Ueber der Studium des Geschichte, der Wissenschaften vom menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875). In Gesmmelte Schriften: Leipzing: B. G. Teubner, 1924, 5:31-73.

Dolezel, L. Narrative Modes in Czech Literature. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

_____. "The Typology of the Narrator: Point of View in Fiction." In To Honor Roman

Jakobson, volume 1. The Hague: Mouton, 1967, pp. 541-52.

Dray, William. Laws and Explanations in History. London: Oxford University Press, 1957.

_____, ed. Philosophical Analysis and History. New York: Harper & Row, 1966.

Droysen, J.-G. Historik. Ed. R. Hubner. Munich And Berlin: R. Oldenbourg, 1943.

Duby, George. Preface. In Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien. Paris, 1974.

_____. "Histoire sociale et idéologie des sociétés." In Le Goff And Nora, eds., Faire de l'hitoire, 1:147-68.

_____. The Three Orders: Feudal Society Imagined. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Dufrenne, Mikel. The Phenomenology of Aesthetic Experience. Trans. Edward S. Casey and others. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Duhem, Pierre. Le Système du monde, volume 1. Paris: A. Hermann, 1913.

Dumezil, G. Les Dieux souverains des Indo-Europeens. Paris: Gallimard, 1977.

_____. "Temps et mythe." Recherches philosophiques 5 (1935-36): 235-51.

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. Trans. Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, 1965.

Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History. Trans. Willard Trask. Princeton: Princeton University Press, 1954.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: أسطورة العود الأبدي، صدرت في دمشق].

Else, G. F. Aristotle's Poetics: The Argument. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Escande, Jacques. Le Recepteur face a l'Acte persuasif. Contribution a la théorie de l'interpretation (a partir de l'analyse de textes evangeliques). These de 3 cycle en semantique generale dirigee par A.-J. Greimas. Paris: EPHESS, 1979.

Febvre, Lucien. Combats pour l'histoire. Paris: Armand Colin, 1953.

Ferry, J.-M. "Ethique de la communication et Theorie de la democratie chez Habermas." Dissertation, 1984.

Fessard, G. La Philosophie historique de Raymond Aron. Paris: Julliard, 1980.

Findlay, J. N. Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Fink, Eugen. "Vergegenwartigen und Bild: Beitrage zur Phanomenologie der Unwirklichkeit." In Studien zur Phanomenologie (1930-1939). The Hague: M. Nijhoff, 1966, pp. 1-78. De la Phenomenologie, trans. Didier Franck. Paris: Minuit, 1975, pp. 15-93.

Florival, G. Le Desir chez Proust. Louvain and Paris: Nauwelaerts, 1971.

Focillon, Henri. The Life of Forms in Art. Trans. Charles Beecher Hogan and George Keebler. New Haven: Yale University Press, 1942.

Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: حفريات المعرفة، صدرت عن المركز الثقافي العربي، بيروت].

______. The Order of Things. New York: Vintage Books, 1973.

[صدرت للكتاب ترجمة عربية بعنوان: الكلمات والأشياء، عن مركز الإنماء القومي، بيروت].

Fowler, Roger, ed. Style and Structure in Literature: Essays in the New Stylistics. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

Fraisse, Paul. The Psychology of time. New York: Harper and Row, 1963.

______. Psychologie du rythme. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Frankel, C. "Explanation and Interpretation in History." Philosophy of Science 24 (1957): 137-55. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 408-27.

Frazer, J. T. The Genesis and Evolution of Time: A Critique of Interpretation in Physics. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Friedemann, K. Die Rolle des Erzahlers in Epik. Leipzig, 1910.

Frye, Northrop. Anatomy of Criticism: Four Essays. Princeton: Princeton University Press, 1957.

[للكتاب ترجمتان عربيتان بعنوان: تشريح النقد، إحداهما بقلم: د. محمد عصفور، عن منشورات الجامعة الأردنية، والثانية بقلم: محيي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، 1991].

______. "New Directions from Old." In Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology. New York: Harcourt Brace and World, 1963, pp. 52-66.

Furet, François. Interpreting the French Revolution. Trans. Elborg Forster. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editiona de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.

Gallie. W. B. Philosophy and the Historical Understanding. New York: Schocken Books, 1964.

Gambel, Isabel. "Clarissa Dalloway's Double." In Jacqueline E. M. Latham, ed., Critics on Virginia Woolf. Coral Gables: University of Miami Press, 1970, pp. 52-55.

Gardiner, Patrick. The Nature of Historical Explanation. Oxford: Clarendon Press, 1952.

______, ed. The Philosophy of History. New York: Oxford University Press, 1974.

______, ed. Theories of History. New York: The Free Press, 1959.

Garelli, Jacques. Le Recel et la Dispersion: Essai sur le champ de lecture poétique. Paris: Gallimard, 1978.

Gauchet, M. Le Desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

Genette, Gerard. "Frontiers of Narrative." In Figures of Literary Discourse. Trans. Alan Sheridan. New York: Columbia University Press, 1982, pp. 127-44.

______. Narrative Discourse: An Essay in Method. Trans. Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

[جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997].

______. Nouveau Discours du récit. Paris: Seuil, 1983.

[جيرار جينيت: عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000].

______. "La question de l'écriture." In Roland Barthes et al., Recherche de Proust. Paris: Seuil, 1980, pp. 7-12.

Gilson, Etienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin." Recherches augustiniennes 2 (1962): 204-23.

______. Philosophie et Incarnation chez saint Augustin. Montreal: Institut d'etudes médievales, 1947.

______. "Regio dissimilitudinis de Platon a saint Bernard de Clairvaux." Medieval Studies 9 (1947): 108-30.

Goethe, J.W. "uber epische und dramatische Dichtung" (1797). In Samtiiche Werke. Stuttgart and Berlin: Jubilaums-Ausgabe, 1902-7, volume 36, pp. 149-25.

Golden, Leon. "Catharsis." In Proceedings of the American Philological Association 43 (1962): 51-60.

Golden, L., and Hardison, O. B. Aristotle's Poetics: A Translation and Commentary for Students of Literature. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

Goldman, A. I. A Theory of Human Action. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970.

Goldschmidt, Victor. Le Système stoicien et l'Idée de Temps. Paris: Vrin, 1953.

______. Temps physique et Temps tragique chez Aristote. Paris: Vrin, 1982.

Gombrich. E. H. Art and Illusion. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Goodfield, Jane, and Toulmin, Stephen. The Discovery of Time. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Goodman, Nelson. The Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols. Indianapolis: Hackett, 1968.

Gorman, Bernard S., and Wessman, Alden, eds. The Personal Experience of Time. New York: Plenum Press, 1977.

Goubert, P. Bouvais et le Beauvaisis de 1600 a 1730. Paris: SEVPEN, 1960. Reprinted as Cent Mille Provinciaux au XVII' siècle. Paris: Flammarion, 1968.

Gouhier, Henri. Antonin Artaud et l'essence du théatre. Paris: Vrin, 1974.

______. Le Theatre et l'existence. Paris: Aubier-Montaigne, 1952.

Graham, John. "Time in the Novels of Virginia Woolf." University of Toronto Quarterly 18 (1949): 186-201. Reprinted in Latham, ed., Critics on Virginia Woolf, pp. 28-35.

Granel, Gerard. Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl. Paris: Gallimard, 1958.

Granger, G. G. Essai d'une philosophie de style. Paris: Armand Colin, 1968.

Granier, Jean. Discours du monde. Paris: Seuil, 1977.

Greimas, A._J. Du Sens: Essais semiotiques. Paris: Seuil, 1970.

______. Du Sens II. Paris: Seuil, 1983.

______. :Eléments d'une grammaire narrative." L'Homme 9:3 (1963): 71-92.

______. "The Interaction of Semiotic Constraints." Yale French Studies 41 (1968): 86-105.

______. Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques. Paris: Seuil, 1976.

______. Structural Semantics: An Attempt at a Method. Trans. Daniele McDowell, Ronald Schleifer, Alan Velie. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Greimas, A.-J., and Courtes, J. Semiotics and language: An Analytical Dictionary. Trans. Larry Christ, Daniel Patte, et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Grondin, J. "La conscience du travail de l'histoire et le probleme de la verité hermeneutique." Archives de philosophie 44 (1981): 435-53.

Grunbaum, Adolf. Philosophical Problems of Space and Time. Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1973, 1974.

Guiguet, J. Virginia Woolf and Her Works. London: The Hogarth Press, 1965.

Guillaume, G. Tempts et Verbe. Paris: Champion, 1929, 1965.

Guitton, J. Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin. Paris: Virn, 1933, 1971.

Gurvitch, George. The Spectrum of Social Time. Trans. and ed. Myrtle Korenbaum assisted by Phillip Bosserman. Dordrecht: D. Reidel, 1964.

Habermas, Jurgen. "La modernité: un projet inachevé." Critique, no. 413 (1981): 950-69.

[للمقالة ترجمة عربية بعنوان: هابرماس: الحداثة مشروعا ناقصا، في مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد].

______. The Theory of Communicative Action. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

Hafley, J. The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist. Berkeley: University of California Press, 1954.

Halbwachs, Maurice. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris: Alcan, 1925.

______. The Collective Memory. Trans. Francis J. Ditter and Vida Uzadi Ditter. New York: Harper and Row, 1980.

Hamburger, Kate. The Logic of Literature. 2nd rev. ed., trans. Marilynn J. Rose. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Hart, H. L. A. "The Ascription of Responsibility and rights." Proceedings of the

Aristotelian Society 49 (1948): 171-94.

Hart, H. L. A., and Honore, A. M. Causation in the Law. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Hegel, G. W. F. Lectures on the Philosopy of World History: Introduction-Reason in History. Trans. Duncan Forbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

[هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت].

______. The Phenomenology of Spirit. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

[هيغل: علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت].

______. Philosophy of Rights. Trans. T. M. Knox. New York: Oxford University Press, 1967.

[للكتاب ترجمتان عربيتان: الأولى بعنوان: مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، والثانية بقلم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة].

Heidegger, Martin. Being and Time. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

______. The Basic Problems of Phenomenology. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

______. "Ce qu' est comment se determine la Physis." In Questions II, trans. F. Fedier. Paris: Gallimard, 1968, pp. 165-276.

______. Interpretation phénomenologique de la "Critique de la Raison pure" de Kant. Trans. E. Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

______. Kant and the Problem of Metaphysics. Trans. James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." The Journal of Philosophy 39 (1942): 35-48. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 344-56.

Henry, A. Proust romancier: le tombeau égyptien. Paris: Flammarion, 1983.

Heussi, Karl. Die Krisis des Historismus. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1932.

Hubert, Rene. "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magic." In Melanges d'histoire des religions. Paris, Alcan, 1909.

Husserl, Edmund. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

______. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Trans. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

[هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت، 1959].

______. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

______. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. Trans. James S. Churchill

with an introduction by Calvin O. Schrag. Bloomington: Indiana University Press, 1964.

______. Zur Phanomenilogie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Ed. Rudolf Boehme. Husserliana, volume 10. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Ingarden, Roman. Cognition of the Literary Work Art. Trans. Ruth Ann Crowley and Kenneth R. Olson. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

______. The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature. Trans. George G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Iser, Wolfgana. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

[آيزر: فعل القراءة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002].

______. The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

______. "Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction." In J. Hillis Miller, ed. Aspects of Narrative. New York: Columbia University Press, 1971, pp. 1-45.

Jacob, Andre. Temps et Langage: Essai sur les structures du sujet parlant. Paris: Armand Colin, 1967.

Jacques, F. Dialogiques, Recherches logigues sur le dialogue. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

______. Dialogiques II, l'Espace logique de l'interlocution. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

James, Henry. "Preface to The Portrait of a Lady." In The Art of the Novel, ed. R. P. Blackmur. New York: Charles Scribner's Son, 1934, pp. 42-48.

Janet, Pierre. Le Developpement de la mémoire et de la notion de temps. Paris: A. Chahine, 1928.

Jauss, Hans Robert. Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics. Trans. Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

______. Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung. Conatance: Verlaganstalt, 1972.

______. "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik." Poetik und Hermenceutik 9 (Munich: Fink, 1980), pp. 459-81. "Limites et tâches d'une hermeneutigue litteraire." Diogene no. 109 (January-March 1980): 92-199.

______. Toward an Aesthetic of Reception. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

______. Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu. Heidelberg: Carl Winter, 1955.

Kant, Immanual. Critique of Judgment. Trans. J. H. Bernard. New York: Hafner, 1966.

______. Critique of Practical. Trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Library of the Libral Arts, 1956.

[كانط: نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت].

______. Critique of Pure Reason. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965

[للكتاب ترجمتان عربيتان، الأولى بقلم: أحمد الشيباني، صدرت عن دار النهضة العربية، والثانية صدرت عن مركز الإنماء القومي، بيروت].

______. "On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World." In Kant: Selected Precritical Writings and Correspondence with Beck, trans. G. B. Kerferd and D. E. Walferd. New York: Barns and Noble, 1968, pp. 45-92.

______. "History from Cosmopolitan Point of View." In Perpetual Peace and other Essays, trans.Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 29-49.

______. "Perpetual Peace." In Perpetual Peace and other Essays, trans. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 107-43.

[كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة: د. عثمان أمين، القاهرة، 1952، وكانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة: عبد السلام رضوان، دار صادر، بيروت].

______. Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit enzufühern, 1763.

Kenny, Anthony. Action, Emotion and Will. London: Routledge and KeganPaul, 1963.

Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

______. The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction. New York: Oxford University Press, 1966.

[فرانك كيرمود: الإحساس بالنهاية، ترجمة: د. عناد غزوان وجعفر الخليلي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد].

Koselleck, Rienhart, Futures Past: The Semantic of Historical Time. Trans. Keith Tribe. Cambridge Press: The MIT Press, 1985.

Kracauer, S. " Time and History." In Zeugnisse. Theodor Adorno zum 60. Geburstag. Frankfurt: Shahrkamp, 1963, pp. 50-64.

Krieger, Leonard, ed. Rank: The Meaning of History. Chicago: University of Chicago press, 1977.

Kucich, John.: "Action in the Dickens Ending: Bleak House and great expectations." Nineteenth Century Fiction (1978): 88-109.

Lacombe, P. De l' histoire considérée comme une science. Paris: Hachette,1894.

Langlois, Charles Victor, and Siegnobos, Charles. Introduction to the Study of History. Trans. G. G. Berry New York: Henry Holt,1908.

Latham, Jacqueline E. M. ,ed. Critics on Virginia Woolf. Coral Cables: University of Miami Press,1970.

Le Goff, Jacques. "Documento/ Monumento." Enciclopedia Einaudi. Turin: Einaudi,

5:38-48.

______. Time, Work, and Culture in the Middle Ages. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press,1980.

Le Goff, Jacques; Chartier, Roger; and Revel, Jacques. La Nouvelle Histoire. Paris: Rtez-CEPL,1978.

Le Goff, Jacques, and Nora, Pierre, eds., Faire de l' Histoire. Paris: Gallèmard, 1974,3 volumes.

Lejeune, P. Le Pacte autobiographique. Paris: Seuill,1975.

Le Roy Ladurie, Emmanauel. Carnival in Romans. Trans. Mary Feeney. New York: G. Braziller, 1979.

______. Montaillou: The Promised Land of Error. Trans. Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

______. The Peasant of Languedoc.Trans. John Day. Urbana: Univesity of Illinois Press, 1974.

______. Times of Feast, Times of Famine: A History of Climate since the Year 1000. Trans. Barbara Bray. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971.

______. The Territory of the Historian. Trans. Ben Reynolds and Sian Reynolds. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Lévinas. Emmanuel." La Trace" In Humanisme de l' autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972, pp. 57-63.

Lévi-Strauss. Claude. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

[ليفي-شتراوس: العقل البري، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت].

______. "The Story of Asdiwal." In Structural Anthropology. Trans. Monique Layton. New York: Basic Books, 1976, 2: 146-97.

______.."The Structural Study of Myth." In Structural Anthropology. Trans. Clair Jacobson and Brooke Grundfest. New York: Basic Books,1963, pp. 206-31

[كلود ليفي-ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977].

Lotman. Juri. The Structure of the Artistic Text. Trans. Ronald Vronn. Ann Arbor: University of Michigan Press,1977.

Love J. O. World in Consciousness: Mythopoeic Thought in the Novels of Virginia Woolf. Berkeley: University of California Press, 1970.

Lubac, Henri de. Exégèse médiévale. Les quatre sens de l' Ecriture. Paris: Aubier, 1959-64, 4 volumes.

Lübbe. H. " Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz; Heterogonie de Zwecke; Widerfahrins; Handlungsgemengeladen; Zulfall." In Mittelstrass and Manfred Reidel, eds., Vernünfiges Denken, Studien Zur prakitschen philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin and New York: W. De Gruyter, 1978, pp. 237-68.

Mackie. J. L. The Cement of the University: A study of Causation. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Malraux, André. The Voice of Silence. Trans. Gilbert Stuart and Francis Pirce. Garden City, N. Y.: Doubelday, 1967.

Mandelbaum, Maurice. The Anatomy of Historical Knowledge. Batimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. The Problem of Historical Knowledge. New York: Liveright, 1938.

Mann, Tomas. The Magic Mountain. Trans. H. T. Lowe- Poter. New York: Alfred A. Knoph, 1927; Vintag Book, 1969.

Mannheim, Karl. "The Problem of Generation." In essays of the Sociology of Knowledge, ed. Paul Keckemeti. London: Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 276-322.

Marrou, Henri I. The Meaning of History. Trans. Robert J. Olson. Baltimore: Hilcon, 1966.

Martin, Gottfried. Kant's Metaphysics and Theory of Science. Trans. P. G. Lucas. Manchester University Press, 1955.

Martin, Rex. Historical Explanation: Reenactment and Practical Interface. Ithaca: Cornel University. Press, 1977.

Martineau, E. " Conception vulgaire et conceotion aristotélicienne du temps. Notes sur Grundprobleme der Phénomenologie de Heidegger." Archives de philosophie 43 (1980): 99-120.

Marx, Karl. The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon. Trans. Eden and Cedar Paul. London: Allen and Unwin, 1926.

[كارل ماركس: الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، دار التقدم، موسكو].

Maupassant, Guy de. "Two Friends." In Selected Short Stories. Trans. Roger Colet. New York: Penguin, 1971, pp. 147-56.

Meijering, E. P. Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Mendilow. A. A. Time and the Novel. London: Peter Nevill, 1952; 2d ed., New York: Humanitics Press, 1972.

Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Trans. Colin Smith. New York: Humanities Press, 1962.

_____. The Visible and Invisible. Ed. Claude Lefort. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Meyer, E. Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle, 1901.

Meyer, Hans. Thomas Mann. Frankfurt; Suhrfurt, 1980.

Michel, H. "L'heure dans l'antiquité." Janus 57 (1970): 115-24.

Miller, J. Hillis. "The Problematic of Ending in Narrative." Nineteenth Century Fiction

33 (1978): 3-7.

Mink, Louis O. "The Autonomy of Historical Understanding." History and Theory 5 (1965): 24-47. Reprinted, with minor changes, in Dray, ed., Philosophical Analysis and Hitory, pp. 160-92.

______. "History and Fiction as Modes of Comprehension." New Literary History 1 (1970): 541-58.

______. "Philosophical Analysis and Historical Understanding." Review of Metaphysics 20 (1968): 667-98.

Mittelstrass, Jürgen. Neuzeit und Aufklarung. Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1970.

Momigliano, A. Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

Moody, A. D. "Mrs. Dallaway as a Comedy." In Latham, ed., Critics on Virginia Woolf, pp. 48-58.

Moreau, Joseph. L'Espace et le Temps selon Aristote. Padua: Editions Antenore, 1965.

Müller. Günter. Morphologische Poetik. Ed. Elena Müller. Tübingen: M. Niemeyer, 1968.

Nabert, Jean. "L' expérience inter ne chez Kant." Revue de métaphysique et de morale 31 (1924): 205-68.

Nagel, Ernest. "Some Issues in the Logic of Historical Analysis." Scientific Monthly 74 (1952): 162-69. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp.373-86.

Nef, Frédéric, et al. Structures élémentaires de la signification. Brussels: Complex, 1976.

Nietzsche, Friedrich. On The Advantage and Disadvantage of History for Life. Trans. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1980.

Otto, Rudolf. The Idea of the Holly: An Inquiry into the Non-Rational in the Idea of the Devine and Its Relation to the Rational. Trans. John W. Harey. New York: Oxford University Press, 1958.

Pariente, J.-C. Le Langage et l'Individuel. Paris: Armand Colin, 1973.

Pepper, Stephen. World Hypotheses: A Study in Evidence. Berkeley: University of California Press, 1942.

Petit, J.-L. "La Narrativité et le concept de l'explication en histoire." In Tiffeneau, ed., La Narrativité, pp. 187-201.

Philibert, Michel. L'Echelle des âges. Paris: Seuil, 1968.

Piaget, Jean. The Child's Conception of Time. Trans. A. J. Pomerans. New York: Basic Books, 1970.

Picon, Gaeton. Introduction à une esthétique de la littérature. Paris: Gallimard. 1953.

Plato. Timaeus. In The Collected Dialogues of Plato, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

[أفلاطون: طيماوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1968،وترجمة أخرى ضمن الأعمال الكاملة لأفلاطون، بيروت].

Popper, Karl. The Open Society and Its Enemies. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Pouillon, J. Temps et Roman. Paris: Galimard, 1946.

Poulet, G. Etudes sur le temps humain. Paris: Plon and Ed. Du Rocher, 1952-58, volumes 1 and 4.

_____. Proustian Space. Trans. Elliot Coleman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Prince, G. Narratology: The Form and Function of Narrative. The Hague: Mouton, 1982.

Propp, Vladimir. Morphology of Folktale. 1st edition, trans. Laurence Scott, 2d edition rev. and ed. Louis A. Wagner. Austin: University of Texas Press, 1968.

[بروب: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: إبراهيم الخطيب، المغرب، وله ترجمة أخرى صدرت عن النادي الثقافي في جدة، السعودية].

_____. "Les transformations du conte merveilleux." In Theorie de la littérature. Textes des formalistes russes, ed. T. Todorov. Paris: Seuil, 1965, pp. 234-62.

Proust, Macel. Jean Santeuil. Trans. Gerard Hopkins. London; Weidenfeld and Nicolson, 1955.

_____. Remembrance of Things Past. Trans. C.K. Scott Moncrieff, Terence Kilmartin, and Andreas Mayor. New York: Random House, 1981, 3 volumes.

[بروست: البحث عن الزمن الضائع، ترجمة: إلياس بديوي، ط1، من منشورات وزارة الثقافة، دمشق، وط2، دار شرقيات القاهرة].

Ramnoux, Clémenece. La notion d' Archaïsme en philosophie. Etudes préscoratiques. Paris: Klincksieck, 1970, pp. 27-36.

Ranke, Ludwig. Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514. Wisbaden: Willy Andreas, 1957.

_____. Ueber die Epochen der neuren Geschichte, Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim . In Aus Werke und Nachlass. Ed. Th. Schieder and H. Berding, Munich, 1964-75, volume 2.

Redfield, James M. Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Rienchenbach, Hans. The Philosophy of Space and Time. John Freund New York: Dover Books, 1957.

Ricoeur, Paul. Appropriation." In Hermeneutics and the Human Sciences, trans. and ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Edition de la Maison des Sciences de l' homme, 1981, pp. 182- 93.

_____. The Contribution of French Historiography to the theory of History. The

Zaharoff Lecture for 1978-79. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. "Le discours de l'action." In Ricoeur, Paul, and le Centre de Phénoménologie. La Sémantique de l' action. Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 3-137.

_____. " Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue." Philosophy Today 17 (1973): 153-65.

_____. " Explanation and Understanding." In the Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 149-66

_____. "La grammaire narrative de Grrimas." Documents de recherches sémio-linguistiqes de l' Institute de la langue française, no. 15(1980): 5-35.

_____. " L' imagination dans le discours et L' action." In Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Brussels: Publication des Facultés Universitaires Saint Louis, 1976, 1:207-28.

_____. " Les implications de la théorie des actes, de language pour la théorie générale de l' éthique." Archives de Philosophie du Droit.

_____. Interpretion Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University press, 1976.

[بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003].

_____. "Jenseits von Hasserl und Heidegger." In Bernard Waldenfels, ed, Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau- Ponty's Dencken. Munich: Fink, 1986, pp.56-63.

_____. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling." Critical Inquiry 5 (1978): 143-59.

_____. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." Social Research 38 (1971): 529-62.

_____. "The Question of Proof in Psychoanalysis." Journal of the American Psychoanalytic Association 25 (1977): 835-27. Reprinted in The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 184-210.

_____. "La raison pratique." In T. F. Geraets, ed., Rationality Today/ La Rationalite aujourd' hui. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979, pp. 225-48.

_____. The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language. Trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

_____. "The Statues of Vorstellung in Hegel's Philosophy of Religion." In Leroy S. Rouner, ed., Meaning, Truth, and God. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1982, pp. 70-88.

______."La Structure symbolique de l'action." In Symbolism, Acts of the 14th International Conference on Sociology of Religion, Strasbourg, 1977. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, n. d., pp. 31-50.

______. "The Task of Hermeneutics." Philosophy Today 17 (1973): 112-24.

______. "Temps biblique." Archivio di Filosofia 53 (1985): 29-35.

Riegel, Klaus F., ed. The Psychology of Development and History. New York: Plenum Press, 1976.

Riffaterre, Michel. "The Reader's Perception of Narrative." In Mario Valdes and Owen Miller, eds., Interpretation of Narrative. Toronto: University of Toronto Press, 1971, pp. 28-37.

Rimmon-Kenan, Shlomith. Narrative Fiction: Contemporary Poetics. New York: Methuen, 1983.

Ross, W. D. Aristotle's Physics, a Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Rossum-Guyon, Françoise van. "Point de vue ou perspective narrative." Poétique, no. 4 (1970): 476-97.

Russell, Bertrand. "On the Notion of Cause." Proceedings of the Aristotelian Society 13 (1912-13): 1-26.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. New York: Barnes and Nobles, 1949.

Said, Edward. Beginnings: Intention and Method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

______. "Molestation and Authority in Narrative Fiction." In J. Hillis Miller, ed., Aspects of Narrative. New York: Colombia University Press, 1971, pp.47-68.

Sartre, Jean-Paul. "François Mauriac and Freedom." In Literary and Philosophical Essays, trans. Annette Michelson. New York: Collier Books, 1962, pp. 7-25.

______. Imagination. Trans. Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

Schafer, Roy. Language and Insight. New Haven: Yale University Press, 1978.

______. "Narration in the Psychoanalytic Dialogue." Critical Inquiry 7 (1980): 29-53.

______. A New Language for Psychoanalysis, New Haven: Yale University Press, 1976.

Schapp, W. In Geschichten verstrickt. Wiesbaden: B. Heymann, 1976.

Schellenberg, T.R. Management of Archives. New York: Colombia University Press, 1965.

______. Modern Archives: Principles and Techniques. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Schelling. F.W.J. The System of Transcendental Idealism (1800). Trans. Peter Heath. Charlottesville: University of Virginia Press, 1978.

Schnädelbach, Herbert. Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Histor-

ismus. Freiburg and Munich: Karl Alber, 1974.

Schneider, Monique. "Le temps du conte." In Tiffeneau, ed., La Narrativité, pp. 85-123.

Scholes, Robert, and Kellogg, Robert. The Nature of Narrative. New York: Oxford University Press, 1966.

Schopenhauer, Arthur. The World as Will and Representation. Trans. E.F.J. Payne. New York: Dover Books, 1966, 2 volumes.

Schudz, Alfred. The Phenomenology of the Social World. Trans. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Segre, Cesare. Structures and Time: Narration, Poetry, Models. Trans. John Meddemmen. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Shattuck, Roger. Proust's Binoculars: A Study of Memory, Time and Recognition in A la recherché du temps perdu. New York: Random House, 1963.

Simiand, François. "Méthode historique et science sociale." Revue de synthèse historique 6 (1903): 1-22, 129-57.

______. "Introduction générale" to La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

Smith, Barbara Herrnstein. Poetic Closure: A Study of How Poems End. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Souche-Dagues, D. Le Développement de l'intentionnalité dans la philosophie husserlienne. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

______. "Une éxégese heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le 82 de Sein und Zeit." Revue de métaphysique et de morale 84 (1979): 101-20.

Souriau, Etienne. Les Deux Cent Mille Situations Dramatiques. Paris: Flammarion, 1950.

Spinoza, Benedict. The Chief Works of Benedict Spinoza. Trans. R.H. Elwes. New York: Dover Books, 1955.

[سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، القاهرة، 1971].

Stanzel, Franz. Narrative Situations in the Novel: Tom Jones, Moby-Dick, The Ambassadors, Ulysses. Trans. James P. Pusack. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

______. Theorie des Erzaähiens. Göttingen: Van den Hoeck & Ruprecht, 1979.

Stevens, Wallace. "Notes Toward a Supreme Fiction." In The Collected Poems of Wallace Stevens. New York: Knopf, 1977. 380-407.

Strawson, Peter F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.

Taylor, Charles. The Explanation of Behaviour. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Thieberger, Richard. Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph. Baden-Baden: Verlag Für Kunst und Wissenschaft, 1962.

Tiffeneau, Dorian, ed. La Narrativité. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

Todorov, Tzevetan. The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

[تودوروف: العجائبي، دار شرقيات، القاهرة].

______. "Langage et littérature." In Poétique de la prose. Paris: Seuil, 1971.

[تودوروف: اللغة والأدب، ضمن كتاب: اللغة والخطاب الأدبي، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993].

______. Mikhaïl Bakhtine: le pricipe dialogique. With Ecrits du Cercle de Bakhtine. Paris: Seuil, 1981.

[تودوروف: المبدأ الحواري، ترجمة: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996].

______. "La notion de littérature." In Les Genres du discours. Paris: Seuil, 1978. pp. 13-26.

______. "L'origine des genres." In Les Genres du discours, pp. 44-60.

______. Poetics of Prose. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Toulmin, Stephen. The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Toulmin, Stephen and Goodfield, June. The Discovery of Time. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Uspensky, Boris. A Poetics of Composition: The Structure of Artistic Text and a Typology of Compositional Forms. Trans. Valentina Zavarin and Susan Wittig. Berkeley: University of California Press, 1973.

[بوريس أوسبنسكي: شعرية التأليف، ترجمة: سعيد الغانمي والمرحوم د. ناصر حلاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999].

Valdes, Mario. Shadows in the Cave: A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Verghese, P.T. "Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa: Introduction to a Concept and the Posing of a Concept." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., Gregory von Nyssa und die Philosophie. Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 243-58.

Vernant, J.-P. Myth and Thought among the Greeks. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Veyne, Paul. Comment on écrit l'histoire, augmented with "Foucault révolutionne l'histoire." Paris: Seuil, 1971.

______. "L'histoire conceptualisante." In Le Goff and Nora, eds. Faire de l'histoire, 1: 62-94.

______. L'Inventaire des différences. Paris: Seuil, 1976.

Vleeschauwer, Herman de. La Déduction transcendentale dans l' oeuvre da Kant. Paris: E. Leroux/ The Hague: Martinus Nijhoff, 1934-37, 3 volumes.

Vovelle, M.: Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviii siècle: les attiudes devant la mort d' après les clauses des testaments. Paris: Plon, 1979.

______. "L'histoire et la longue durée." In Jacques Le Goff, Roger Charties, Jacques Revel, ed., La Nouvelle Histoire. Paris: Retz-CEPL, 1978, pp. 316-43.

Wahl, François, ed. Qu'est-ce que le structuralisme? Paris: Seuil, 1968.

______. "Les ancêtres, ca ne se représente pas." In L'Interdit de la représentation. Paris: Seuil, 1984, pp. 31-64.

Watt, Ian. The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding. Berkeley: University of California Press, 1957.

Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Ed. Gunther Roth and Claus Wittich. Trans. Ephraim Fischoff et al. New York: Bedminster Press, 1968; reprinted, Berkeley: University of California Press, 1978.

______. "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences." In The Methology of the Social Sciences, trans. Edward Shils and Henry A. Finch. Glencoe, Ill.: The Free, 1949, pp. 113-88.

______. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Trans. Talcott Parsons. New Yprk: Charles Scribner's Sons, 1958.

[ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، معهد الإنماء القومي، بيروت].

Weigand, H. J. The Magic Mountain. New York: D. Appleton- Century, 1933; reprint, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964.

Weil, Eric. Hegel el l' Etat. Paris: Virn, 1950.

______. Logique de la philosophie. Paris: Virn, 1950.

Weinrich, Harald. Tempus: Besprochene und erz?halt Zeit. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964. Le récit et le commentair. Trans. Michéle Lacoste. Paris: Seuil, 1973.

Weizsäcker, C. F. von. " Zeit, Physik, Metaphysik." In Christian Link, ed., Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift Für Georg Picht. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp. 22-24.

White, Hayden. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

______. "The Structure of Historical Narrative."Clio 1(1972): 5-19.

______, The Tropics oh Discourse. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

White, Morton. Foundation of Historical Knowledge. New York: Harper and Row, 1965.

Winch, Peter. The idea of Science and Its Relation to Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul,1958.

Windelband, Wilhelm. " Geschichte und Naturwissenschaft," Strassburg Rektorrede,1894. In Präludien: Aufsätze und Reden Zur Philosophi und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921, 2: 136-60.

Woolf, Virginia. The Common Reader. London: the Hogarth Press, 1925-32, 2 volumes.

______. Mrs. Dalloway. London: Hogarth Press, 1924; reprint, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1953.

[فيرجينيا وولف: السيدة دالاواي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، دار المأمون، بغداد، 1986].

______. AWriter's Diary. Ed. Leonaed Woolf. London: Hogarth Press, 1959.

Wright, G. H. von. An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action. Amsterdam: North Holland, 1968.

______. Explanation and Understanding. Ithaca: Cornell University Press, 1971.

______. Norm and Action. London: Rouledge and Kegan Paul, 1963.

Yerushalmi, Y. H. Zakhor: Jewish History and Jewish Memory. Seattle: University of Washington Press, 1982.